رائد السمهوري

نقد الخطاب السلفي

(ابن تيمية نموذجاً)

طوى
للنشر والإعلام

Book: Naqd Alkhetab Alsalafy
الكتاب: نقد الخطاب السلفي
Author: Raed Al-samhouri
المؤلف: رائد السمهوري
First Edition: 2010
الطبعة الأولى ٢٠١٠

طوى للثقافة والنشر والإعلام ـ لندن
TUWA MEDIA & PUBLISHING LIMITED
19 TANFIELD AVENUE, LONDON, NW2, UNITED KINGDOM
Email: tuwa@london.com
Tel : 00966505481425 - 009662108111
التوزيع : منشورات الجمل
تلفون وفاكس: ٦٦٨١١٨ ١ ٠٠٩٦١،
ص.ب: ١١٣/٥٤٣٨ ـ بيروت ـ لبنان
E-Mail: KAlmaaly@aol.com

بسم الله الرحمن الرحيم

إهـــداء

إلى الذين يحملون ما أحمل من الهم والقلق من أجل نهضة هذه الأمة
إلى الذين تحررت عقولهم من قيود التقليد والتبعية
وقلوبهم من سطوة الوهم والخرافة
وضمائرهم من سلطان تقديس الأشخاص وأفهام البشر
إلى الذين يعرفون للعقل موضعه
وللإنسانية كرامتها
وللإسلام معناه
أهدي هذا الجهد المتواضع

رائـــد

بين يدي الكتاب

الحق أني لم أكن أعلم بالتحديد إلى أين ستؤدي بي قراءتي لشيخ الإسلام رحمه الله تعالى، فلقد دخلت عالمه حريصاً على الحياد ما وسعني الجهد، وكان لقراءتي له أسباب متعددة كان أبرزها احتكاكات جرت بيني وبين بعض الإخوة ممن إذا ناقشتهم سردوا لك أقوال ابن تيمية مؤيدين بأقواله آراءهم، في موضوعات عدة، لاسيما مسألة التعامل مع المخالف.

غير أن قراءتي وبحثي تشعب إلى أكثر من موضوع، وبقي في الذهن موضوعات أخرى أحسب أنها بحاجة إلى بحث، ولكني وبعد أن أنهيت البحث في هذه الأقسام الأربعة التي ضمنتها كتابي هذا؛ أصابني ـ لا أخفي سرًّا ـ ما يصيب آكل الطعام الواحد حين يديم أكله مدة طويلة، فشعرت بالملل، واقتصرت على ما ستراه في هذا الكتاب فقط. حتى يتجدد نشاطي مرة أخرى ـ لعل وعسى ـ فأكتب ما أرجو الكتابة عنه، فإن شيخ الإسلام بحر خضم.

وبعد أن انتهيت من الكتابة بدا لي أن أجمع ما كتبت من تلك الموضوعات المختلفة ـ والتي كان كل منها بحثاً منفرداً في الأساس ـ في مؤلّف واحد ارتأيت أن أسميه:

نقد الخطاب السلفي (ابن تيمية نموذجاً)

وحين أقول: الخطاب السلفي؛ فإنما أعني حزمة من المفاهيم والأدوات المستخدمة في النظر إلى النص الديني وإلى الواقع يعبَّر عنها بخطاب لغوي أو بسلوكيات وردود أفعال وتعامل وطريقة في الحياة، تلك المجموعة من الأدوات والمفاهيم والإجراءات ينسبها أصحابها إلى (السلف)، فهو نقد لخطاب منتسب للسلف، ولا أعني بهذا النقد بالضرورة السلف أنفسهم.

على أن مصطلح (السلف) لا يخلو من إشكال؛ ذاك أن لكل طائفة من المسلمين (سلفاً) تنتمي إليه وترى أنه (سلفها الصالح)، ولكل طائفة رجالها وعلماؤها ومحدثوها ومروياتها ودواوينها ومنهجها في القبول والرد وفي التصور عن الإله والإنسان والنظرة إلى الكون والحياة وسننهما. وكل يزعم أنه على الحق، وأنه منتسب للصحابة الكرام، فهم (أسلاف) إذن وليسوا سلفاً واحداً.

وحين يكون الأساس في وصف (السلف) بالصلاح هو (العقيدة الصحيحة)، وإذا كانت تلك العقيدة الصحيحة هي ما ترويه تلك الفئة بعينها التي تسمّى (السلف الصالح)، وإذا كان من قواعد قبول الرواية أنه لا يؤخذ من المبتدع المخالف ما يرويه موافقًا بدعته؛ فالسؤال هو: لماذا كان ما ترويه تلك الفئة بعينها من العقائد هو العقيدة الصحيحة دون ما ترويه ـ في العقائد أيضاً ـ الفئات الأخرى المعاصرة لتلك الفئة؟

الإجابة التقليدية: لأن تلك الفئة هم السلف الصالح! وحنيئذ يطرح السؤال: فلماذا كانوا هم الصالحين دون غيرهم؟ الإجابة: لأن عقيدتهم صحيحة، وهكذا، فهم صالحون لأن عقيدتهم حسنة صحيحة، وعقائدهم حسنة مقبولة لأنهم صالحون!

وهذا هو الدور الباطل منطقيًّا، فأنت تعرف بطلان الأقوال بتناقضها، والدور باطل لأنه يؤدي إلى التناقض، وحين يفرض شيئان أولهما سابق على الآخر، والآخر سابق على الأول في الوقت نفسه، فهذا كلام غير معقول وهو كلام متناقض، فهو باطل حينئذ.

إن كلمة (نقد) ليست موضع ترحيب في عالمنا؛ لأن هذه اللفظة مرتبطة في أذهاننا بالثلب والقدح والتنقص، غير أن هذا ليس بلازم، فربما كان النقد إبرازاً للجوانب الإيجابية كما هو إبراز للجوانب التي تحتاج إلى إعادة نظر، وربما كان النقد كشفاً للمسكوت عنه، وإظهاراً للجانب اللامفكر فيه، وربما كان وصفاً للواقع فقط من دون إصدار حكم بالضرورة.

لن أطيل الكلام، فلقد جعلت لكل قسم من هذا الكتاب مقدمته الخاصة به، غير أني أحب أن أقول: إني حين أنقد الخطاب السلفي، فإنما أنقده متجليًّا في شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله الذي يصفه الأستاذ راشد الغنوشي في كتابه: (القدر عند ابن تيمية) بأنه «**أبو الصحوة الإسلامية**»، ثم تمتد تجليات هذا الخطاب لتطبع العقل الجمعي لكبرى الحركات الإسلامية المعاصرة التي تستحوذ على العقل المسلم اليوم، توجهه وتكوّنه، وتغذيه بتلك المفاهيم والأدوات والإجراءات نفسها، التي تندفع مثل

سيل هادر يضخ عبر وسائلها التقليدية وغير التقليدية: من المواعظ والخطب المنبرية، والقنوات الفضائية، والمجلات والمنشورات الدعوية، والإصدارات السمعية، ومواقع الإنترنت، والدروس والمحاضرات والمؤتمرات والندوات المختلفة، تلك الحركات الإسلامية التي تمثّل اليوم (المرجعية الفكرية) الأم والأساس لعقل لأمة الجمعي، الذي يستجيب لها بشغف، ويتأثر بها بعمق، ويستمع لها بخشوع، وينظر لها بإجلال، لاسيّما حين يرافق هذا أعمال إنسانية واجتماعية مشكورة تكسب القائمين عليها مصداقية وقبولاً.

لا خلاف في أن المسلمين اليوم يعيشون أزمات متعددة، فكرية، وحضارية، وسياسية، واجتماعية، وتنموية، وتربوية، وتعليمية.

أزمات متعددة تتفاقم يوماً بعد يوم، وهذه الأزمات ما هي إلا نتاج لفكر الأمة السائد، هذا الفكر السائد صحيح أنه نتاج مكوِّنات مختلفة: ثقافية واجتماعية موروثة، لكن أعمق ما يكوّن عقل الأمة ويؤثر فيه بلا منازع هو الفكر الديني، والفكر الديني ليس هو الدين، إنه مجرد فهم للدين، وهذا الفهم ما هو إلا نتاج بشري بوسائل وأدوات بشرية، وإذا كان نتاجاً بشريًّا فهو ليس فوق النقد، ولا ينبغي أن يكون فوق النقد، والبقاء للأصلح ﴿فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض﴾، ﴿وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً﴾.

إنه لا انفصال بين الفكر والواقع. وإن واقعنا البائس إنما هو نتاج لفكر الأمة الذي يتحكّم بها دون شعور منها، إنه الفكر اللاشعوري أو اللاشعور الفكري، الراسخ في أعماق الأفراد، المتجذر في قلوبهم بحيث يتعاملون به مع الواقع على سجيتهم عفو الخاطر.

وإذا كانت العلاقة بين الفكر والواقع علاقة جدلية، يؤثر الفكر في الواقع ثم يتأثر به، وهكذا في جدل مستمرٍّ، فإن هذه العلاقة تسير نحو الأسوأ إذا كان الفكر ناتجاً عن عقل لا يرى الأشياء على ما هي عليه في ذاتها، لأسباب أيديولجية (عقائدية) أو معرفية (أبستمولوجية) تحتاج إلى مراجعة وحلول جذرية.

فعودًا إلى هذا الفكر، أهو صحيح؟ أو ـ على الأقل ـ هل هو بكل مفرداته صحيح؟ هل هذا الفكر الذي يضخ بكثافة في عقول وقلوب المسلمين صالح لإقامة نهضة ما أكثر ما يجري ذكرها هذه الأيام على الألسنة؟.

إن الجاهل جهلاً مركباً هو الذي يجهل ويجهل أنه يجهل، فيرى نفسه على

الحق! حتى ليحمله هذا إلى أن يكذِّب وينكر الواقع الذي يراه بعينيه ويلمسه بيديه، وبينا يستمر في الهُويِّ والانحدار؛ تجده مصرًّا على ما هو عليه، متمسِّكًا به أشد التمسك، وكلما تفاقمت المشكلة أكثر، ازداد تمسكه بما هو عليه أكثر فأكثر، بل يزداد حرصه، وعطاؤه في ترسيخ تلك المسلّمات التي لا يريم عنها ولا يحيد، وبدلاً من أن يلتفت إلى نفسه فيراجع ذاته، ويتأمل في مواطن الخلل ـ على الرغم من الواقع اليقيني الذي يُظهِر له كل يوم بطلان ما هو عليه وعدم فاعليته ـ إذا هو يتعامل مع الأمر بعناد شديد، وبتعاطٍ أكثر عنفاً وحدّيّة ومفاصلة وتشنّجًا.

إننا محتاجون إلى ممارسة شيء من «الحفر المعرفي» والفكري لهذه الأدوات والإجراءات والمفاهيم التي تتحكّم فينا، وتسيّرنا، عن غير وعي منا ـ وهذا ما حاولته هنا في هذا الكتاب وإن كان الحفر قد انتهى بي إلى غاية **يمكن الزيادة عليها بالحفر أعمق فأعمق**، إلا أن آلتي ضعفت وكلّت عن حفر أكثر من هذا الحد ـ لعلنا نصل إلى الجذور التي تنتج مثل هذا النوع من الثمار التي نتغذى عليها، نأكلها بشراهة، ونقبل عليها بنهم، دون أن ندري ما تحتويه من عناصر: أهي صحية مغذية أم هي على العكس من ذلك. وقد يكون الطعام مناسباً لنوع من الناس في حالة ما، ولكنه مؤذ أشد الإيذاء في حالة أخرى. وقد يكون ضاراً في جميع الحالات، دون أن يدرك الناس ضرره لأنهم استمرأوه مع التعوّد، أو على الأصح مع (التعويد).

أربعة أقسام إذن هذا الكتاب الذي بين يديك:

الأول: يتحدث عن موقف ابن تيمية من الآخر.

الثاني: يعالج قواعد منهج ابن تيمية في التوحيد، وكيف يفهم الصفات الإلهية.

الثالث: خصصته للحديث عن القدر في فكر ابن تيمية.

أما الرابع: فيعالج إشكالية: هل العقل مقدم على النقل؟ وهو قراءة في كتاب درء التعارض.

هذا، وقد جعلت لكل قسم من أقسام الكتاب مقدمة خاصة به، فليتك تقرأها، فهي تفصل لك بعض ما أوجز هنا.

لست أزعم أني وفيت هذا الموضوع حقه ومستحقه، فما يزال في صدري الكثير مما أشعر أنه بحاجة إلى تسليط الضوء عليه وطرقه من جوانب متعددة، من ذلك موضوعان مهمان جدًّا كنت أتمنى أن أكتب فيهما لولا ما أخبرتك إياه في البدء من بلوغي حالة من الملل في الوقت الراهن.

أحد هذين الموضوعين: نظرية ابن تيمية السياسية، وهو موضوع فخم، ليت أحداً يبحث فيه بحياد، والثاني: نظرية الإصلاح الاجتماعي في فكر ابن تيمية، وهو موضوع لذيذ وماتع.

وأحب أن تعلم يا أخي القارئ العزيز أني لم أكن أفرك يداً بيد، ولا أحك رأسي الليالي ذوات العدد أفكر في اختراع طريقة أعصي بها الله تعالى! أو أضل بها عباده عن الصراط المستقيم!.

ولتعلم يا أخي الكريم أني إذ كتبت ما كتبت فإنما كتبت ما أعتقد أنه الحق، ومعرفة الحق مسؤولية تستوجب ممن ظهر له أن يبلِّغه، ويا لها من مسؤولية جسيمة صعبة، فيها معاناة، وفيها قلق، وفيها اضطراب وحيرة، وإجهاد نفسي واجتماعي وذهني، وغربة ثقافية وفكرية، واصطدام بمسلّمات الآخرين.

فثق تماماً ـ يا أخي ـ أني ـ والله ـ أحب الله ورسوله، ولا أريد أن أستوجب غضب الله العظيم، ولا أن دخل برجلي ـ والعياذ بالله ـ نار الجحيم، كما لا أريد أن يجفوني الحبيب صلى الله عليه وسلم وأنا أرى أني أدافع عن دينه، غير حامل سيفاً ولا قاذف قنبلةً أو صاروخاً، ولا متخصر بحزام ناسف، إلا القلم والكلمة والحجة.

أرجو أن تتذكر هذا كلما رأيت من كلامي ما قد لا يروق لك ولا يعجبك، فتتهمني بالضلال والإضلال، أو بالبدعة والانحراف، وإن كان ربما يكون لي فيما أقول (سلف صالح) قضى عليه (سلف صالح) آخر!.

ربما تجد أخي القارئ الكريم تكرارًا في عرض بعض المسائل وتقريرها هو مما يعيب أسلوبي الكتابي فقابل ذلك ـ أيضًا ـ برحابة الصدر منك.

اللهم إنك تعلم أني إنما أريد تنزيهك وتنزيه رسولك صلى الله عليه وسلم والدفاع عن دينك، وتعلم أني لم أخط حرفاً من حروف هذا الكتاب إلا وأنا أظن أنه الحق الذي يرضيك، وأنه أداء لحق هذه الأمة عليّ وأنا فرد من أفرادها.

اللهم فإن كنت على الحق فثبتني عليه، وإن كنت على خطأ وضلال فهدايتك أسأل، ولطفك أرجو، وأنت اللطيف الخبير، أرني الحق حقاً ويسّر لي اتباعه، وأرني الباطل باطلاً وأعني على اجتنابه، وصل اللهم على النبي الكريم وآله وأصحابه.

رائد السمهوري

جدة ١٥/ ١٢/ ٢٠٠٩

Al_ablaj@hotmail.com

القسم الأول

موقف ابن تيمية من الآخر

نظرة في جذور سائدنا الثقافي في التعايش

«من قام بالإسلام أوقات الحاجة غيري؟ ومن الذي أوضح دلائله وبيّنه وجاهد أعداءه وأقامه لمّا مال حين تخلّى عنه كل أحد؟ ولا أحد ينطق بحجته ولا أحد يجاهد عنه، وقمتُ مظهراً لحجته مجاهداً عنه مرغباً فيه؟»

ابن تيمية

مجموع الفتاوى ٣: ١٠٧

«أنا إن قُتِلتُ كنت من أفضل الشهداء وكان عليّ الرحمة والرضوان إلى يوم القيامة وكان على من قتلني اللعنة الدائمة في الدنيا، والعذاب في الآخرة»

ابن تيمية

مجموع الفتاوى ١٣: ١٣٨

المقدمة

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى، وسلام على الآمرين بالقسط من الناس، وبعد:

فإن فكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يعد من أكبر الروافد المغذية للثقافة الدينية السائدة في المجتمعات الإسلامية عموماً، وفي كبرى الحركات الإسلامية على وجه الخصوص[1] إن لم يكن أكبرها، أدركت ذلك أم لم تدركه، وشعرت به أم لم تشعر.

لقد هزّت حادثة الحادي عشر من سبتمبر العالم كله، وبدأ توزيع الاتهامات على المسؤولين عن هذا الحادث، ولأن المباشرين لهذا الحادث مسلمون، فقد وجّهت سهام الاتهام إلى الإسلام.

وبدأت الأصوات تتعالى بوجوب مراجعة المناهج التعليمية، وفرض الرقابة على المدارس والمعاهد الدينية، وظهرت دراسات تنتقد المناهج الدراسية، وبرزت الدعوات إلى الحوار، وظهرت أصوات جديدة وكثيرة تؤصل لنظرية التسامح والتعامل مع الآخر في الإسلام، كما انطلقت أقلام في الصحف العربية تتناول بالانتقاد مناهج وحركات وعلماء لم تكن تستطيع أن تجهر بانتقادها على هذا الوجه، بل حتى المنتمون إلى الحركات الإسلامية أخذوا يتبادلون الاتهامات فيما بينهم فأخذ ورد، وهجوم ودفاع، وحيفٌ وإنصاف.

وكان من أبرز الذين تناولهم الانتقاد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، بأقلام بعض كتاب الصحف أو بألسنة طلاب علم لا يتفقون مع منهج شيخ الإسلام،

---

(١) يصرح الأستاذ راشد الغنوشي في كتابه (القدر عند ابن تيمية)، يصرح بأن ابن تيمية هو (أبو الصحوة الإسلامية) فتأمل.

وكان يقابل هؤلاء المنتقدين مدافعون بحرارة شديدة عن شيخ الإسلام، وكل كان (ينتقي) من كلام شيخ الإسلام ما يؤيد به مسلكه، دون أن ينظروا إليه نظرة شاملة.

الجدير بالذكر أن شيخ الإسلام ملهمٌ للجميع مؤيدهم ومعارضهم؛ فمن أراد أن يتكلم عن العنف والشدة مع المخالف بل قتاله وقتله (ينتقي) من أقوال شيخ الإسلام ما يناسب هذا المقام دون النظر إلى أقواله الأخرى، ومن أراد أن يتكلم عن جمع الصف وإزالة الوحشة من القلوب والدعوة إلى الوسطية والتعقل ومراعاة المصالح (ينتقي) من كلام شيخ الإسلام ما يستشهد به دون النظر إلى أقواله الأخرى.

وفي اتجاه آخر نجد ابن تيمية ملهماً للعنيف الملثّم صاحب البارودة والقنبلة وخطاب التفجير والقتل، وملهماً للوسطي المعتدل صاحب المشلح والبخور وخطاب القلم والكتاب.

ملهماً للمنظّر المتأمل المتوسّم الناظر في الكليات الذهنية، وملهماً للحركي الميداني النشط المتعامل مع الجزئيات المعيّنة.

كنت جالساً مرة مع أخ من لابسي (البذلات الإفرنجية) فجرى ذكر الشيعة، فإذا بهذا الرجل يقول: هؤلاء كفّار! فقلت له: لقد قفّ شعري مما قلت! أنّى لك أن تكفّرهم وهم يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويؤدون فرائض الإسلام؟ وهم ـ وإن كانوا مخالفين في العقيدة، وبعضهم يشتم الصحابة ـ فليسوا كفاراً بهذا لاسيّما إذا كانوا متأولين، هذا ما أعلمه! فأجاب على الفور: ألم تقرأ ما قاله فيهم شيخ الإسلام؟ قلت: الذي أعرفه أن شيخ الإسلام يعنف بهم في المناظرة والأوصاف كما يعنف بغيرهم، ولا أعلم أن شيخ الإسلام يكفّرهم، فأجاب: فعليك أن تقرأ ما قاله شيخ الإسلام فيهم كاملاً لتعلم أنهم كفّار، فسكتُّ لا ألوي على شيء، لأني لا أعرف كل ما يقول شيخ الإسلام، فلعل له قولاً غير الذي درسته وتعلّمته.

وكذلك جمعني لقاء بأحد الإخوة من الفضلاء من لابسي الأشمغة بلا عقال (وليس البذلات الإفرنجية)، فأخذ يمدح شيخ الإسلام ويذكر ما يتمتع به من عقلية فذّة ومن أفكار نهضوية، وأن فكره فكر ديناميكي مرن قابل للتطور وصالح للتطبيق ومناسب للعصور، وأنه . . وأنه . . . .، وأخذ يذكر لي بعض آرائه الفقهية وأن دائرة التيسير والمباح واسعة في فقه شيخ الإسلام في العبادات وفي المعاملات، فسكت أيضاً لا ألوي على شيء لأني لم أقرأ كل ما كتبه شيخ الإسلام.

أما ما لم أستطع بعده الصبر حتى أقبل على تراث شيخ الإسلام وأنكب عليه؛

فهو لقاء جمعني بأحد الإخوة من لابسي (العقال)!، فجرى ـ عرضاً ـ ذكر التفجيرات الضخمة التي حدثت في إسبانيا، فقلت: إن هذا من الإفساد في الأرض، والله لا يحب الفساد، وإنه لتشويه فظيع لصورة الإسلام والمسلمين إضافة إلى ما يرسخه من أجواء التوتر فضلاً عن أنه لا يحقق نصراً ولا فائدة لا للإسلام ولا للمسلمين، ففوجئت بهذا الأخ ينفي كلامي بشدة، وأخذ يستشهد بأقوال لشيخ الإسلام ابن تيمية يبرر فيها هذه الجريمة النكراء.

تلك المواقف والحوارات وأمثالها كانت سبباً يتزايد تأثيره لأقطع الشك باليقين، فأقرأ تراث شيخ الإسلام رحمه الله باهتمام بالغ، لأتأمّل نظريّة ابن تيمية، وتأصيله للتعامل مع الآخر، فقرأت له مجموع الفتاوى، ومنهاج السنة النبوية، وبيان تلبيس الجهمية، والنبوات، ودرء تعارض العقل والنقل، ورسالته في السياسة الشرعية، ورسالته في مقاتلة الكفار، وكتابه في تفسير آيات أشكلت، ورأيت أن كثيراً من الكتب المفردة المبيعة في الأسواق إنما هي أجزاء مضمّنة في مجموع الفتاوى كالعقيدة الواسطية، والفتوى الحموية مثلاً، وكتاب الإيمان الكبير والأوسط، وتفسير آيات أشكلت وغيرها.

وبعد تلك الجولة في إنتاج شيخ الإسلام الثر الغزير، جمعت ما يمكن جمعه من أقوال هذا الإمام في التعامل مع الآخر في هذا البحث الذي بين يديك، وسمّيته (موقف ابن تيمية من الآخر)، وحرصت أشد الحرص أن أترك شيخ الإسلام هو الذي يتكلم، مكتفياً ببعض التعليقات على ما يقول فقط إما بطرح أسئلة وإشكالات، أو بمناقشة ونقد ورد، أو بتأييد وتأكيد، لكن غالب ما في هذا الكتاب إنما هو أقواله هو؛ فما شيءٌ يمكن أن يصف لنا تأصيل ابن تيمية للتعامل مع الآخر أكثر من ابن تيمية نفسه.

وبعد أن فرغت من قراءة شيخ الإسلام فرغت لقراءة كل ما صدر من رسائل وفتاوى العلامة العثيمين رحمه الله تعالى، والتي بلغت ـ إلى الآن ـ ستة وعشرين جزءاً.

قرأت للعلامة العثيمين بوصفه تلميذاً نجيباً لشيخ الإسلام رحمه الله بل ربما يكون أبرز قراء ابن تيمية ـ على حد علمي ـ في هذا الزمان وأكثرهم تأثيراً، ولهذا العلامة الجليل وزنه الذي لا ينكر في العالم الإسلامي، وأثره الواضح في طلبة العلم وخطباء المساجد والمؤثرين في المجتمع، إضافة إلى ما يناله من قبول لدى جمهور عريض من المحبين والمتبعين في أنحاء العالم الإسلامي بعامة، فهو إمام من أئمة الدعوة والعلم في هذا الزمان.

من أجل هذا ربما أضفت إلى آراء شيخ الإسلام ابن تيمية، آراء الشيخ العلامة ابن عثيمين إذا وجدت ما يمكن أن يضاف، وقد ترى أن للعلامة العثيمين استقلالاً في طرح بعض النقاط ولكننا نلمح أن المشرب واحد.

إني أقدّم إليك أخي القارئ هذا البحث عن (موقف ابن تيمية والآخر) الذي أحسب أنه لم يسبقني أحد إلى شرف الكتابة فيه بهذا التفصيل الذي تراه، ولقد قسمت هذا الكتاب على خمسة فصول:

الأول: خصصته للحديث عن الآخر غير المسلم حال كون ابن تيمية مسلماً.

والثاني: خصصته للآخر المسلم حال كون ابن تيمية سنياً سلفياً.

والثالث: خصصته للمرأة حال كون ابن تيمية رجلاً.

والرابع: خصصته لغير العرب حال كونه ابن تيمية عربياً.

والخامس: خصصته لعلماء الطبيعة حال كون شيخ الإسلام عالماً شرعياً.

ولم أفعل في هذا الكتاب أكثر من استنطاق شيخ الإسلام ابن تيمية، ثم التعليق على ما يقول، فإنه ليس من الإنصاف (انتقاء) هذه الجملة أو تلك، أو هذا الموقف أو ذاك من كلام أو مواقف شيخ الإسلام رحمه الله، وإغفال أقوال أو مواقف أخرى.

إنك واجد أيها الأخ الكريم ـ إن شاء الله ـ أني لم أدخر وسعاً في تقديم شيخ الإسلام كما هو، بحلوه ومره، بقسوته ولينه، بعقلانيته وتهوره، بهجومه ودفاعه، بحلمه وغضبه، بانسجامه وتناقضه، فما شيخ الإسلام إلا إنسان يخطئ ويصيب ويمشي ويتعثر شأنه شأن غيره من المصلحين الكبار، ولا يمكننا البتة أن نعزل الإنسان عن الجو الثقافي الذي نشأ فيه، لذا، فلا يهولنّك ما قد تطّلع عليه من أمور تستغربها، فإن الزمن الذي ظهر فيه شيخ الإسلام كان زمناً حافلاً بالتناقضات.

وبعد، فهذا بحثي في هذا الموضوع أقدّمه بين يديك، ربما أكون أصبت فيه حيناً وأخطأت أحياناً غير أنه يكفيني أني إنما أردت الحق، فإن أصبته فنعمة من الله، وإن أخطأته، فليس من أراد الحق فأخطأه كمن أراد الباطل فأصابه، وهو خطئي أنا، والله ورسوله وعلماء الأمة وشيخ الإسلام تحديداً بريئون منه.

وبعد، فإني أسأل الله تعالى أن يجمعنا مع شيخ الإسلام ومن تبعه من علماء الأمة في أعلى عليّين، وإني أسأل الله تعالى له ولجميع علماء الإسلام من اجتهد منهم فأصاب ومن اجتهد منهم فأخطأ المغفرة والرحمة والقبول.

الفصل الأول

ابن تيمية والآخر غير المسلم

«وليعلم أن المؤمن تجب موالاته وإن ظلمك واعتدى عليك، والكافر تجب معاداته وإن أعطاك وأحسن إليك»

ابن تيمية

مجموع الفتاوى ٢٨ : ١١٨

الكافر من هو؟ وكيف نتعامل معه؟

لنبدأ حديثنا في هذا الموضوع بقول شيخ الإسلام: «فإن حال الكافر لا تخلو من أن يتصور الرسالة أو لا، فإن لم يتصوّرها فهو في غفلة عنها، وعدم إيمان بها، كما قال: ﴿ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطاً﴾، وقال: ﴿فانتقمنا منهم فأغرقناهم في اليم بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين﴾[٢]».

فالكافر عند شيخ الإسلام:

١. إما أنه يتصوّر الرسالة، وهو من بلغته الرسالة (وسيأتي الحديث عما هو هذا البلاغ وما ضابطه).

٢. وإما أن يكون غير متصوّر للرسالة، فهو في غفلة محضة عنها.

ولكن السؤال هو: ما وجه استشهاد ابن تيمية بالآيتين السابقتين في سياق الغافل الذي لم تبلغه الحجة ولم يتصور الرسالة؟ ذاك أن الواضح أن الآيتين السابقتين إنما وردتا في حق الغافل الغفلة المتعمدة الناتجة عن التكذيب والإعراض، وليس الغافل الغفلة الحقيقية الناتجة عن الجهل الحقيقي وعدم العلم، لكن الشيخ لا يتركنا نتحيّر في هذا الأمر فيقول: «**لكن الغفلة المحضة لا تكون إلا لمن تبلغه الرسالة، والكفر المعذب عليه لا يكون إلا بعد بلوغ الرسالة**؛ فلهذا قرن التكذيب بالغفلة.

وإن لم يتصور ما جاء به الرسول وانصرف فهو معرض عنه، كما قال تعالى: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى . وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي

---

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية، اعتنى به عامر الجزار وأنور الباز، الطبعة الثانية (القاهرة: دار الوفاء للنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ)، ج٢، ص٥٤.

فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ [طه: ١٢٣، ١٢٤]، وكما قال: ﴿رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا﴾ [النساء : ٦١] ،وكما قال : ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا﴾ [البقرة : ١٧٠][٣]».

وإذن فلا عذاب بدون بلوغ الرسالة، وإذن فالغافل الملوم، والمعرض الملوم هو الذي بلغته الرسالة فأعرض عنها.

ومن حقنا أن نسأل:

ما حدُّ بلوغ الرسالة؟ وكيف نعلم حقًا أن الرسالة بلغته؟ ذاك أن البلوغ هو الوصول إلى الغاية، يقال: بلغت كذا أي وصلت إليه، فمن وصلته رسالة الإسلام مشوّهة مثلاً، هل يقال: إن الرسالة قد بلغته وقامت عليه الحجة؟ وحتى لو بلغته الرسالة، ولكنه لم يصدِّق ولم يكذّب؟ وما يزال مترددًا لشبهات قوية، ومعارضات عقلية شديدة تحول دون معرفة الرسالة كما هي، أو لحاجته إلى وقت للتفكير والنظر والبحث، هل يعد هذا كافراً أيضاً؟

يقول شيخ الإسلام: «وإن كان مع ذلك لا حظ له، لا مصدق ولا مكذب، ولا محب ولا مبغض، **فهو في ريب منه**، كما أخبر بذلك عن حال كثير من الكفار، منافق وغيره، كما قال : ﴿إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾ [التوبة: ٤٥]، وكما قال موسى: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِن بَعْدِهِمْ لاَ يَعْلَمُهُمْ إِلاَّ اللّهُ جَاءتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّواْ أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُواْ إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ . قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُواْ إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَآؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ . قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللّهَ يَمُنُّ عَلَى مَن يَشَاء مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللّهِ وَعلَى اللّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [إبراهيم ٩ : ١١] فأخبر سبحانه عن مناظرة الكفار للرسل في الربوبية أولاً؛ فإنهم في شك من الله الذي يدعونهم إليه، وفي النبوة ثانياً بقولهم: ﴿إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾ [إبراهيم: ١٠]، **وهذا بحث كفار الفلاسفة بعينه**[٤]».

---

(٣) السابق، ج ن، ص ن.
(٤) السابق، ج ن، ص ن.

وإذن فهذا المتردد الشاك هو عند ابن تيمية كافر أيضًا مستحق للعذاب، ولم يفرّق شيخ الإسلام بين الشك (المنهجي) العلمي النزيه الذي يعد منطلقاً للنظر والاستدلال، وبين الشك (العبثي) المغرض، الشك من أجل الشك نفسه أو من أجل العناد فقط، الشكّ الذي لا يعبّر بشكل حقيقي عن حالة جادّة يهدف صاحبها إلى معرفة الحق والوصول إليه، وبسبب هذا الخلط ألحق ابن تيمية الفلاسفة المشغولين بمعرفة الحقائق على ما هي عليه في ذاتها، ألحقهم بالمشركين في الربوبية، وألحقهم بالمنافقين الذين كفروا بالأنبياء بعد أن عرفوا الحق وجحدوا به، وليس هذا دفاعاً مني عن الفلاسفة، فإن الأصل أن جنس الفلاسفة باحثون عن الحق في نفسه، فهذا عملهم وهذا نهجهم، وهذا هو أصل الفلسفة، لكن هذا لا يعني تبرئتهم من الذنب أو تنزيههم عن الكفر، فالفيلسوف شأنه شأن غيره من بني آدم ربما عرف الحق فجحده أو عرف الحق فأعرض عنه لسبب من الأسباب، لكني أزعم أن جنس الفلاسفة ليسوا من ذوي الجحود، وأن الأصل أن هدفهم هو معرفة الحق من حيث هو حق، والغالب على شكوكهم أنها شكوك علمية منهجية هدفها هو معرفة الحق من حيث هو هو فربما أصابوا وربما أخطأوا وربما جحدوا لمجرد الجحود، ولهذا فإطلاق أصل أو كليّة أو قاعدة مطلقة بأن الفلاسفة الأصل فيهم الكفر هو محلّ نظر.

وبعد أن ذكر ما سبق من الأصناف: المتصور للرسالة، والغافل عنها، والشاك بها، يذكر القسم الرابع فيقول: «وإن كان مكذباً له فهو التكذيب، والتكذيب أخص من الكفر، فكل مكذب لما جاءت به الرسل فهو كافر . وليس كل كافر مكذباً، بل قد يكون مرتاباً، إن كان ناظراً فيه أو معرضاً عنه بعد أن لم يكن ناظراً فيه، وقد يكون غافلاً عنه لم يتصوره بحال، لكن عقوبة هذا موقوفة على تبليغ المرسل إليه[(٥)]».

وإذن فلفظ (الكافر) يعمُّ كل من ليس مؤمناً بالرسالة سواء أكان متصوراً لها أم غير متصور لها، وسواء أكان غافلاً غفلة محضة فلم تبلغه الرسالة، أو بلغته فتردد فيها ـ ولم يذكر شيخ الإسلام فرقاً بين التردد العلمي النزيه وبين التردد الناشئ عن الهوى ـ ، أو أعرض عنها بعد أن لم ينظر فيها، أي أنه أعرض عنها ولم يفكّر في النظر فيها، فهذا كافر أيضاً عند شيخ الإسلام.

وكل من انطبق عليه وصف (الكافر) فهو مستحق للعقوبة في الآخرة في نظر ابن

(٥) السابق، ج ن، ص ن.

تيمية إلا الغافل غفلة محضة، فعقابه موقوف على بلوغ الرسالة، ولكنه يسمّى كافراً وتجري عليه أحكام الكافر في الدنيا، والتي لابن تيمية ـ كما لسائر الفقهاء ـ فيها تفصيل معروف.

والكفر لفظ أعم من التكذيب ـ كما يقول ـ؛ فكل مكذب هو كافر، وليس كل كافر مكذباً، فلفظ الكافر يشمل من كذّب ومن لم يكذّب الرسول عند شيخ الإسلام رحمه الله.

والخلاصة فيما سبق أن الكافر أقسام عند شيخ الإسلام:

١. المكذب بالرسالة.

٢. المتردد فيها سواء أكان تردداً عن بحث عن الحقيقة أو تردداً عن هوى.

٣. الغافل عن الرسالة سواء بلغته الرسالة أم لم تبلغه. غير أن العقوبة الأخروية إنما هي لمن بلغته الرسالة دون من لم تبلغه، أما في الدنيا فكل هؤلاء سواء تجري عليهم أحكام الكافر.

وأشعر بأهمية أن أطرح هاهنا سؤالاً آخر فأقول:

هل (بلوغ الرسالة) هو مجرد العلم الإجمالي بأن هناك رسولاً دون نظر في التفاصيل؟ أو هو ـ أعني بلوغ الرسالة ـ هو العلم بتفاصيل الرسالة وبمعجزة الرسول؟

وإذا كان بلوغ الرسالة هو العلم بتفاصيل الرسالة وبمعجزة الرسول، فهل يشترط الخلو من الشبهات والمعارض العقلي ليتم العلم حقاً بها، وإلا لم تكن بلغته كما هي وعلمها كما هي أم لا؟.

وإذن فنحن محتاجون لنعلم ما معنى (بلوغ الرسالة) على وجهها؛ لأن العلم بذلك هو ما سيكشف لنا (الضابط) في وصف غير المسلم بالكفر. فإن كان المقصود ببلوغ الرسالة هو المعنى الأول (أي مجرد العلم الإجمالي بأن هناك رسولاً) فهل يعدُّ من لم ينظر فيه أو أعرض عنه كافراً؟

إن كانت الإجابة نعم، فربما يعترض أحدهم بأن الكفر هو ستر الدليل وتغطيته بعدم النظر فيه أو بالإعراض عنه، أو هو جحد الحق وإنكاره، فإذا كان الكفر هو ستر الدليل وتغطيته، وأعرض الإنسان عما لم يعلمه دليلاً، أو لم ينظر فيه أصلاً، فكيف يسمّى كافراً يجري عليه ما يجري على الكافرين من أحكام الدنيا والآخرة؟

وإذا كان الكفر هو جحد الحق، فكيف يجحد الحق من لا يعلمه أصلاً أو من لا يعلمه حقاً في نفس الأمر؟ وإذن فمن لم تبغله الرسالة حقاً هو إلى أن يسمى (جاهلاً)

أو غافلاً مطلقاً أقرب من أن يسمّى (كافراً)، وبالإمكان أن يسمّى باسم ديانته فيقال له: وثني أو مشرك أو كتابي، بوذي أو هندوسي أو يهودي أو نصراني، فإذا عرف الحق حقاً وجحده أو أعرض عنه لسبب من الأسباب سمِّي حينئذ كافراً(٦).

إذا صحّ هذا علمنا أن شيخ الإسلام يصف بالكفر أصنافًا يمكن استثناؤها من جملة ما سبق فلا تنطبق عليها أحكام الكفر أو بعضها مما يقرره شيخ الإسلام، وهم:

١. الغافل غفلة مطلقة بمعنى أنه لم يعلم بالرسالة مطلقاً.

٢. الغافل بمعنى أنه علم بالرسالة مجملاً لكن دون أن يقوم له ما يدفعه للنظر.

٣. والمتردد بحثاً عن الحق لا جحوداً.

هذا إذا كان بلوغ الرسالة هو بالمعنى الأول، أي العلم المجمل بالرسول.

أما إذا كان بالمعنى الثاني الذي هو بلوغ الرسالة للناظر بشكل تفصيلي، فنظر في الدليل تفصيلاً، ونظر في الرسالة وهو حريص على معرفة الحق واتباعه، ولكن يحول بينه وبين الاتباع شبهات قوية، ومعارضات عقلية لم يصل فيها إلى ما يطمئن إليه، فهل هذا يعد كافراً جاحداً للحق معرضاً عنه؟ فإن كانت الإجابة نعم فقد يعترض على هذا بأن الحجة لم تقم عليه حقاً، فإن هناك فرقاً بين (إبانة) الحجة وبين (إقامة) الحجة، فإذا كانت الحجة واضحة ولم تكن قائمة على الناظر لمعارضات عقلية قوية مثلاً تحول بينه وبين الإيمان ولكنه ليس بمكذب ولا جاحد، فصعب أن يسمّى هذا كافراً، لا سيما والكافر في القرآن الكريم كله متوعد بالنار والعذاب.

إذا صحّ هذا؛ فبالإمكان ألا يعدَّ هذا ـ أيضاً ـ كافراً تجري عليه أحكام الكفر، لأننا لا نستطيع أن نقول إنه عرف الحق حقاً ثم مع ذلك جحده ولم يتبعه.

وربما يسأل السائل: فما القول في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ (٧٢) لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٧٣) أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٧٤)﴾ [المائدة/ ٧٢-٧٤]،

(٦) واضح هنا أني أتكلم عن الكفر الاعتقادي الملّي لا الكفر العملي.

ففيها تصريح بكفر الذين قالوا إن لله ثالث ثلاثة، والكفر حكم شرعي، فنحن نكفّر من كفّره الله تعالى.

وبالإمكان أن يجاب عن هذا بأن يقال: إنه لا ينبغي أن تنتزع الجملة القرآنية وتعزل عن سياقها، كما لا يجوز أن تنزع هذه الآيات عن المنهج القرآني كله وترابطها معه، فالآيات فيها تهديد لمن لم ينته عن هذا القول، وكيف يهدد الله تعالى ويتوعد بالعذاب الشديد والخلود في الجحيم من لم يعلم بالحق؟ وكيف يدعو إلى التوبة والرجوع إلى الحق من لم يعلم الحق أصلاً؟ أليس هذا تكليفاً بما لا يطاق؟ والتكليف بما لا يطاق قبيح؟.

فبهذا نعلم إذن أن الآية لا ينبغي أن تفهم بعيداً عن المنهج القرآني الذي من محكماته قوله تعالى: «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً»، وإذن فالذين يصفهم الله بالكفر هنا هم قوم بلغتهم الحجة، وعلموا الحق فجحدوه ولم يتبعوه، ولم يتوبوا وينتهوا عن هذا القول العظيم، وهم يعلمون.

وعلى أية حال، فإن رأي ابن تيمية هذا ليس قولاً انفرد به، بل يقول به غيره من علماء الأمة، لكن بما أن بحثي هذا هو عن شيخ الإسلام تحديداً؛ مضافاً إليه رأي العلامة العثيمين ـ لا على وجه المقارنة بالضرورة، فليس هذا بحثاً مقارناً بقدر ما هو بحث وصفي نقدي ـ فلن أوسعه ليشمل أقوال غيره من المصلحين الكبار.

وفي شأن بلوغ الرسالة يقول شيخ الإسلام: «وقد ثبت بالكتاب والسنة والإجماع **أن من بلغته رسالة النبي صلى الله عليه وسلم فلم يؤمن به فهو كافر لا يقبل منه الاعتذار بالاجتهاد لظهور أدلة الرسالة وأعلام النبوة** ولأن العذر بالخطأ حكم شرعي فكما أن الذنوب تنقسم إلى كبائر وصغائر والواجبات تنقسم إلى أركان وواجبات ليست أركاناً فكذلك الخطأ ينقسم إلى مغفور وغير مغفور، والنصوص إنما أوجبت رفع المؤاخذة بالخطأ لهذه الأمة، وإذا كان كذلك؛ فالمخطئ في بعض هذه المسائل إما أن يلحق بالكفار من المشركين وأهل الكتاب مع مباينته لهم في عامة أصول الإيمان، وإما أن يلحق بالمخطئين في مسائل الإيجاب والتحريم مع أنها أيضاً من أصول الإيمان؛ فإن الإيمان بوجوب الواجبات الظاهرة المتواترة هو من أعظم أصول الإيمان وقواعد الدين والجاحد لها كافر بالاتفاق مع أن المجتهد في بعضها ليس بكافر بالاتفاق مع خطئه(٧)».

(٧) مجموع الفتاوى ج١٢: ٢٦٥

وكأن الشيخ رحمه الله يميل إلى أن بلوغ الرسالة هو بالمعنى الأول الذي طرحته قبل قليل، وهو العلم (المجمل) بأن هناك رسولاً، دون النظر التفصيلي المستوثق، وما يؤكد هذا: أنه لا يقبل (الخطأ) الاجتهادي في مسألة عدم الإيمان بهذه الرسالة، لمن نظر فتردد أو لم يعرف الرسالة حقاً في نفس الأمر، ولهذا فمن أخطأ في اجتهاده فلم ير الإسلام هو الدين الصحيح، ومن نظر فتردد فهما كافران جاحدان مستحقان للعقوبة عند ابن تيمية.

والحجج التي احتج بها شيخ الإسلام هنا هي:

١. أن أدلة الرسالة وأعلام النبوة ظاهرة.

٢. أن الخطأ حكم شرعي، والمؤاخذة فيه مرفوعة فقط لهذه الأمة دون غيرها.

ويمكن أن يُناقَش الإمام في هاتين الحجتين فيقال:

أما كون أدلة الرسالة وأعلام النبوة ظاهرة ـ كما يقول ـ فإن شيخ الإسلام نفسه يقول في موطن آخر: «وقد يكون الخفاء والظهور من الأمور النسبية الإضافية، فقد يتضح لبعض الناس أو للإنسان في بعض الأحوال ما لا يتضح لغيره أو له في وقت آخر، فينتفع حينئذ بشيء من الحدود والأدلة، لا ينتفع بها في وقت آخر[٨]».

فإذا كان الإمام يقر بأن الظهور والخفاء أمران نسبيان، فلماذا لا يكون ظهور أدلة الرسالة وأعلام النبوة أمراً نسبياً يختلف الناس فيه؟ فهناك من لا يأخذ الأمر معه ثواني معدودة، وهناك من يحتاج إلى سنين ليصل إلى الحقيقة.

بل إن شيخ الإسلام رحمه الله ليذهب إلى أبعد من ذلك في مسألة الخفاء والظهور، فاسمع إليه يقول: «**القضايا الضرورية ليس من شرطها أن تكون مفرداتها بينة لكل أحد**[٩]».

هذا في القضايا الضرورية التي تعرّف بأنها القضايا العقلية التي لا يستطيع الإنسان أن يدفعها عن نفسه إذا تصور مفرداتها، فكيف بالاستدلاليات والنظريات؟ بل إن شيخ الإسلام رحمه الله يقر بأنه ربما يقوم بالإنسان علوم ضرورية يجهل هو نفسه قيامها به[١٠]!.

(٨) درء التعارض مج ٢: ١٥٤

(٩) مجموع الفتاوى ج٥: ١٨٢

(١٠) مجموع الفتاوى ج١٦: ١٩٥

فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للضروريات فكيف بما هو دونها من النظريات والاستدلاليات سواء أكانت قطعية أم ظنية؟.

فمعرفة الله من الأمور الضرورية عند شيخ الإسلام، ومن الأمور النظرية عند المتكلمين، لكن كونها ضرورية لا يعني وضوحها لكل أحد.

وإذا كان الأمر كذلك فلا يُسلّم بكلام شيخ الإسلام رحمه الله في عدم عذر المجتهد المخطئ لمعرفة الحق، حتى وإن كانت معرفة هذا الحق ضرورية.

أما الحجة الثانية ـ وهي كون الخطأ حكماً شرعياً مقتصراً على الأمة فقط ـ فلم يسق شيخ الإسلام هاهنا دليلاً شرعياً يفيد بشكل صريح وقطعي حصر العذر بالخطأ على الأمة فقط دون غيرها، والآيات والأحاديث الواردة في هذا الأمر لا تفيد هذا الأمر بصراحة لا يمكن الاجتهاد معها أو نقضها أو الاعتراض عليها.

لكن لعل مما يخفف غلواء خطاب شيخ الإسلام السابق قوله: «فإن الكفر عدم الإيمان بالله ورسله، سواء كان معه تكذيب أو لم يكن معه تكذيب بل شك وريب، أو إعراض عن هذا كله حسداً وكبراً أو اتباعاً لبعض الأهواء الصارفة عن اتباع الرسالة، وإن كان الكافر المكذب أعظم كفراً وكذلك الجاحد المكذب حسداً مع استيقان صدق الرسل، والسور المكية كلها خطاب مع هؤلاء[(١١)]».

نجد في هذا المقطع أنه قيّد الإعراض بالحسد والكبر واتباع الشهوات، دون التردد والشك العلمي المنهجي الذي هدفه بلوغ الحق عن يقين وقناعة بتجرد وحرص.

لكن يعكّر صفو هذا قوله في موطن آخر: «**الكفر عدم الإيمان باتفاق المسلمين**، سواء اعتقد نقيضه وتكلم به أو لم يعتقد شيئاً ولم يتكلم ولا فرق في ذلك بين مذهب أهل السنة والجماعة ـ الذين يجعلون الإيمان قولاً وعملاً بالباطن والظاهر ـ وقول من يجعله نفس اعتقاد القلب كقول الجهمية وأكثر الأشعرية، أو إقرار اللسان كقول الكرامية، أو جميعها كقول فقهاء المرجئة وبعض الأشعرية، فإن هؤلاء مع أهل الحديث وجمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنبلية وعامة الصوفية وطوائف من أهل الكلام من متكلمي السنة وغير متكلمي السنة من المعتزلة والخوارج وغيرهم متفقون على أن من لم يؤمن بعد قيام الحجة بالرسالة فهو كافر سواء كان مكذباً أو

---

(١١) مجموع الفتاوى ج١٢: ١٨١

مرتاباً أو معرضاً أو مستكبراً أو متردداً أو غير ذلك[١٢]».

وإذن فالكفر هو عدم الإيمان! والكافر ـ بحسب هذا التصور ـ هو كل من ليس مؤمناً.

وهكذا نعود إلى مسألة قيام الحجة وبلوغ الرسالة، وقد رأينا أن شيخ الإسلام لا يعذر متردداً في أمر الرسالة لأن أمرها ـ كما يرى ـ ظاهر واضح، ولأنه إذا اجتهد فأخطأ فلم يؤمن بسبب هذا الاجتهاد فهو غير معذور بهذا لأن رفع المؤاخذة عن المخطئ هو أمر شرعي ـ برأي شيخ الإسلام ـ محصور على أمة الإسلام فقط، وإذن فالخطأ غير مقبول وصاحبه غير معذور إن لم يكن من أمة الإسلام، وقد أوضحنا ما يمكن الاعتراض به على قول شيخ الإسلام في الأسطر السابقة.

هذا مع أن شيخ الإسلام يرحمه الله يقول بأن «الشبهة التي ترفع معها قيام الحجة قد تكون عذراً في الظاهر[١٣]».

وهذا كلام بيّن في أن قيام الشبهة يؤدي إلى رفع قيام الحجة عمّن اشتبه عليه الأمر، وهو عذر للمشتبه عليه.

لكن هل هذه القاعدة في عذر من قامت له شبهة قوية تحول بينه وبين اتباع الحق في نفس الأمر، هل هذه القاعدة عامّة لكل إنسان؟ أو هي خاصة بالمسلمين؟

الواقع أنها خاصة بالمسلمين فقط إذا حملناها على كلام ابن تيمية السابق في أن العذر بالخطأ هو أمر خاص بالمسلمين فقط، وإذن فهذه القاعدة لا تشمل غيرهم.

فخلاصة ما سبق إذن:

أن الكافر عند شيخ الإسلام هو كل من لم يؤمن سواء بلغته الرسالة أم لم تبلغه، وسواء أكان مكذباً لها أم كان غير مكذب، وسواء أكان متردداً أو شاكاً أو معرضاً عن النظر لسبب من الأسباب، أو اجتهد فأخطأ في معرفة الحق، أو حتى كان غافلاً الغفلة المطلقة.

وكل هؤلاء الذين ينطبق على أحدهم لفظ (الكافر) تجري عليهم أحكام الكافر في الدنيا والآخرة إلا الغافل غفلة مطلقة فإن عقوبته في الآخرة موقوفة على بلوغ الرسالة، وإن كان داخلاً في جملة الكفار في الدنيا.

---

(١٢) مجموع الفتاوى ج٢٠: ٥١ وما بعدها.

(١٣) مجموع الفتاوى ج٢: ٢٩٣

وربما يحسن بنا أن نستعرض هنا رأي الشيخ العلامة العثيمين رحمه الله ـ على اعتبار أنه من أشهر وأعمق قراء ابن تيمية الذين تأثروا به في هذا الزمان ـ لنجد أنه يُسأل عن رجل لا يطلق لفظ الكفر على اليهود والنصارى فيجيب: بأن هذا القول ضلال وقد يكون كفراً لأنه كذب بالقرآن الذي أطلق لفظ الكفر على اليهود والنصارى، إلى أن قال: «على هذا القائل أن يبين للناس جميعاً أن اليهود والنصارى كفار لأن الحجة قد قامت عليهم وبلغتهم الرسالة ولكنهم كفروا عناداً(١٤)».

والسؤال هو: إن أكثر أهل الأرض هم من أهل الكتاب، وهم لغات شتى وأجناس متباينة ومذاهب متفرقة، وعددهم يفوق المليارات فأنى للعلامة العثيمين أن يحكم على تلك المليارات من البشر بأنه قد بلغتهم الرسالة بصفائها ونقائها وجمالها فأعرضوا عنها وكفروا بها عناداً كما يقول؟ وكيف يكون الحال حين يكون وضع الأمة الإسلامية وأخلاق المسلمين ليست مما يشجع الناس على اعتناق هذا الدين؟ فمن المعلوم أن الناس يربطون بين الأفكار وواقع أصحابها، فيقال: لو كان هؤلاء على الحق لما كان حالهم هذا الحال.

وإذ قد علمنا هذا فبالإمكان أن ننتقل إلى بعض ما ورد في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في تأصيل العلاقة مع غير المسلمين، وبالطبع فلن أذكر هنا ما يتعلق بالأحكام الفقهية السائدة المعروفة في الفقه الإسلامي فشيخ الإسلام حال كونه فقيهاً لا يكاد يختلف كثيراً عما سطره فقهاء الإسلام في كتبهم، وليس كتابي المتواضع هذا كتاب فقه على أية حال.

الكفار لا يملكون أموالهم ملكاً شرعياً ولا يحق لهم التصرف فيما في أيديهم:

يخبرنا شيخ الإسلام ابن تيمية بأن (الكافر) ـ أي كل من هو غير مؤمن بحسب تصوره السابق ـ لا يحل له شيء من المباحات لأن الله تعالى إنما خلقها للمؤمنين فقط يتمتعون بها! قال: «وأما الكفار فلم يأذن الله لهم في أكل شيء ولا أحل لهم شيئاً ولا عفا لهم عن شيء يأكلونه، بل قال: ﴿يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً﴾ فشرط فيما يأكلونه أن يكون حلالاً، وهو المأذون فيه من جهة الله ورسوله، والله لم يأذن في الأكل إلا للمؤمنين به فلم يأذن لهم في أكل شيء إلا إذا آمنوا، ولهذا لم تكن

---

(١٤) مجموع الفتاوى والرسائل ٣: ٢١.

أموالهم مملوكة لهم ملكاً شرعياً؛ لأن الملك الشرعي هو المقدرة على التصرف الذي أباحه الشارع صلى الله عليه وسلم، والشارع لم يبح لهم تصرفاً في الأموال إلا بشرط الإيمان[١٥]».

وإذن فالغافل غفلة مطلقة، والمتردد والشاك . . . إلخ، الذين ذكر أنهم كفار، كل أولئك لا يحل لهم أكل شيء من رزق الله؛ فالهنودسي الهندي الفقير الذي يعيش في قرية من قرى الهند لا يعرف شيئاً، والبوذي الذي يعيش في أعالي جبال التيبت، والفرد من قبائل الإسكيمو، والفرد من قبائل الأقزام في إفريقيا، وكل من هو غير مسلم حتى لو لم يكن مكذباً لا يحل له أن يأكل من رزق الله تعالى، لأن الشرط في كون المباح حلالاً هو الإيمان، فرزق الله تعالى المباح هو حرام في حق غير المؤمنين، ولا بد أن يسلموا ليكون في حقهم حلالاً.

ثم يقول شيخ الإسلام عن الكافرين: «فكانت أموالهم على الإباحة، فإذا قهر طائفة منهم طائفة قهراً يستحلونه في دينهم وأخذوها منهم صار هؤلاء فيها كما كان أولئك، والمسلمون إذا استولوا عليها فغنموها ملكوها شرعاً؛ لأن الله أباح لهم الغنائم ولم يبحها لغيرهم[١٦]».

وواضح هنا الخلط بين الكافر مطلقاً (الذي هو كل من هو غير مؤمن) وبين الكافر الحربي، فإن الغنائم هي ما أخذ من غير المسلمين بقتال، فلِمَاذا يُعَمَّم هذا الأمر في الكفار مطلقاً؟ ولقد كانت الغنائم ـ فيما روي ـ تؤخذ من أعداء الأنبياء ثم تنزل نار من السماء فتأكلها فلم تكن حلالاً للأنبياء وأتباعهم قبل النبي صلى الله عليه وسلم مع أنها أموال لكافرين لا يملكونها ملكاً شرعياً وهي ـ بحسب ابن تيمية ـ مباحة للمؤمنين، وإنما أبيحت لرسول الله عليه الصلاة والسلام وكانت مما أوتيه مما اختص به دون الأنبياء قبله، فلو أنها إنما كانت حلالاً للمسلمين لأنها إنما أخذت من الكفار، لو أنها كانت حلالاً لهذا السبب فقط لما حرّمها الله على الأنبياء وأتباعهم قبل النبي صلى الله عليه وسلم، لأن العلة في إباحتها واحدة، فلماذا أبيحت لرسول الله دون الأنبياء قبله إذا كانت حلالاً في نفس الأمر، وإذا كان كونها حلالاً ومباحاً للمؤمنين إنما هو لأنها بيد الكافرين الذين لا يملكونها ملكاً شرعياً فلماذا حرمت على الأنبياء قبل النبي

---

(١٥) مجموع الفتاوى ٧: ٣٤

(١٦) السابق ج ن، ص ن.

وأتباعهم من المؤمنين؟! وإذن فتعليل شيخ الإسلام كون ما بيد الكفار غير مملوك لهم ملكاً شرعياً بعلة إباحته للمؤمنين هو تعليل عليل وغير منضبط.

ثم يتابع: «ويجوز لهم [أي المسلمين] أن يعاملوا الكفار فيما أخذه بعضهم من بعض بالقهر الذي يستحلونه في دينهم، ويجوز أن يشتري من بعضهم ما سباه من غيره لأن هذا بمنزلة استيلائه على المباحات، ولهذا سمّى الله ما عاد من أموالهم إلى المسلمين فيئاً لأن الله أفاءه إلى مستحقيه، أي ردّه إلى المؤمنين به الذي يعبدونه، ويستعينون برزقه على عبادته؛ فإنه إنما خلق الخلق ليعبدوه، وإنما خلق الرزق لهم ليستعينوا به على عبادته[١٧]».

وإذن فما يملكه غير المؤمنين هو في أصله مخلوق للمؤمنين، ولهذا ـ حسبما يرى ابن تيمية ـ سمّى الله الفيء فيئاً لأن هذا المال إنما فاء (أي رجع) إلى أصحابه الحقيقيين ومستحقيه الشرعيين الذين هم المؤمنون، وواضح أن ابن تيمية يتعامل مع الفيء هنا بالمنطق نفسه الذي يتعامل به مع الغنيمة، وواضح أن كلامه يشي بأن علة إباحة الغنائم والفيء هو الكفر وحده، وليس الكفر مقروناً بالقتال والاعتداء والظلم، ولا شك أن هناك فرقاً بين مجرد الكفر، وبين الكفر مقروناً بالقتال والحرب والاعتداء والظلم.

وإذا ثبت هذا الفرق وضح لنا أن العبرة بإباحة الغنيمة والفيء للمؤمنين ليس هو مجرد الكفر كما يقول ابن تيمية. بل هو الكفر مقرونًا بالحرب والاعتداء والقتال.

وأيضاً فليس بالضرورة أن يكون معنى (فاء) : رجع؛ فإن من معاني الفيء: الحركة والانتقال، ولهذا سمّي الظل فيئاً لأنه يتحرك وتنسخه الشمس حيناً بعد حين، وإذن فيقال: هذا المال أفاء الله به على رسوله بمعنى أن حكمه أصابه الانتقال والنسخ فقد أصبح للمؤمنين بعد أن كان للكافرين المحاربين.

وحين ننظر في كتاب الله تعالى نجد أن الله تعالى يخاطب الكافرين و(يمتن عليهم) بأنه رزقهم وخلقهم وجعل لهم في الأرض معايش في آيات كثيرات فلو لم يكن هذا الرزق مباحاً طيباً حتى لغير المؤمنين، أفيخاطب الله الكافرين ويمتن عليهم بغير الطيبات إذن؟!

وكذلك، إذا كان ما عند الكافر ليس ملكاً له، فلماذا يقضي القاضي المسلم

(١٧) السابق نفسه.

للكافر على المسلم إذا ثبت أن ما عند الكافر هو ماله؟ أفيقضي القاضي للكافر بتملك ما ليس له حق تملكه شرعاً؟

وعليه فقول شيخ الإسلام رحمه الله بأن المباحات إنما هي محرّمات في حق الكافرين لأن شرط كونها حلالاً طيباً هو إيمانهم، هذا القول فيه نظر، وصريح القرآن الكريم بخلافه. وأن إباحة أموال الكافرين للمؤمنين إنما هو أمر عارض استثنائي جراء الحرب والقتال وليس هو الأصل كما يوحي خطاب شيخ الإسلام.

وربما يخطر سؤال في هذا المقام عن النتائج السلوكية التي سيؤدي إليها كلام ابن تيمية حين ينظر أحدنا إلى غير المسلم فيرى أنه لا يستحق هذه اللقمة التي يأكلها، وأنها حرام في حقه، لأنها هي للمؤمن في الأصل ولكن هذا الكافر نزا عليها وأكلها بغير حق، فالأصل أن ما يأكله ليس حلالاً طيباً لأن الشرط في ذلك هو الإيمان، والمؤمن أحق بما في يديه منه، وماذا لو أقرض كافر مسلماً بعض المال؟ أفيكون لهذا الكافر حق المطالبة به أم سيستشهد المسلم بقول شيخ الإسلام بأن الكافر لا يحق له التملك ملكاً شرعياً ولا التصرف فيما عنده لأن «الملك الشرعي هو المقدرة على التصرف الذي أباحه الشارع صلى الله عليه وسلم، والشارع لم يبح لهم تصرفاً في الأموال إلا بشرط الإيمان» كما قال.

أقول: ما الذي سينتجه هذا الفكر إذا تشرّبته العقول والقلوب؟ وما الفرق بيننا وبين اليهود حينئذ الذين يقولون: ﴿ليس علينا في الأميين سبيل﴾، والذين قال الله تعالى فيهم: ﴿ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم﴾؟!

أنفس غير المؤمنين وأولادهم وأموالهم مباحة للمؤمنين:

العالَـم في الفقه الإسلامي التقليدي قسمان: إما (دار حرب)، وإما (دار إسلام)، وقد يضاف إليهما (دار كفر غير حرب) إذا كان بينها وبين المسلمين عهد وميثاق.

وبناء على هذا التقسيم للعالَم عند فقهاء المسلمين ترتبت أحكام فقهية تراجع في مظانها، غير أني هاهنا أحب أن أنقل نصًا عن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في التعامل مع الساكنين القاطنين (المواطنين) في (دار الحرب) دون دار الكفر غير الحرب التي يمكن أن تسمّى (دار العهد). يقول الإمام: «إذا دخل المسلم دار الحرب بغير أمان فاشترى منهم أولادهم وخرج بهم إلى دار الإسلام كانوا ملكاً له باتفاق الأئمة، وله أن يبيعهم للمسلمين ويجوز أن يُشتروا منه ويستحق على المشتري جميع الثمن، وكذلك إذا

باع الحربي نفسه للمسلم وخرج به فإنه يكون ملكه بطريق الأولى والأحرى، بل لو أعطوه أولادهم بغير ثمن وخرج بهم ملكهم فكيف إذا باعوه ذلك؟[١٨]».

إنك لا تستطيع أن تلغي عامل الزمن الذي كان يعيش فيه شيخ الإسلام رحمه الله، فكل إنسان هو ابن بيئته التي عاش فيها، والزمان الذي كان يعيش فيه ابن تيمية لم يكن ـ في الجملة ـ من الأزمنة المحمودة التي مرت على الأمة لا علمياً ولا تاريخياً ولا اجتماعياً.

وفي النص السابق يتكلم شيخ الإسلام عن الاسترقاق والبيع والشراء، وهذا أمر ربما يسوغ لأن العصر كان يألف هذا الأمر، وكان أشبه بالنظام العالمي غير المستقبح.

لكن اسمع إليه يقول متابعاً: «وكذلك لو سرق أنفسهم أو أولادهم أو قهرهم بوجه من الوجوه فإن نفوس الكفار المحاربين وأموالهم مباحة للمسلمين، فإذا استولوا عليها بطريق مشروع ملكوها[١٩]».

وإذن فمن دخل دار الحرب بغير عقد أمان، فلا عليه أن يسرق أموالهم ويستبيحها وأن يقهرهم بأي طريقة كانت، فأنفسهم وأموالهم مباحة للمسلمين كما يعبر شيخ الإسلام رحمه الله؛ دون أن يفرق بين مقاتلين وغير مقاتلين.

ربما تكون هذه الفتوى مشكلة، وربما لا يتفرد بها شيخ الإسلام وحده، ولكننا يجب ألا نلغي جانب الزمن والبيئة والأجواء الثقافية التي أفتى فيها شيخ الإسلام بهذه الفتوى، غير أن المشكلة الحقيقية هي في بعض شباب اليوم الذين يأخذون هذا الكلام مأخذ المسلّمات، وفي الحق أني لو قرأت هذه الفتوى لشيخ الإسلام عرضاً لم أكن لألتفت لها لولا أن أحد الشباب المتحمسين هو الذي استشهد بها أمامي، لمّا جرى ذكر التفجيرات التي حدثت في إسبانيا، يؤيد بها أن إسبانيا إنما هي دار حرب، وأن أهلها مباحو الأموال والدماء، وأن ما جرى فيها مباح شرعاً لأنهم غير مسلمين ولموقف حكومتهم من غزو العراق، واستشهد بهذه الكلمات لشيخ الإسلام، وهو الذي دلني عليها فلم أصدقه حتى قرأتها بنفسي، وكانت هي اللحظة الحاسمة لي لألتفت إلى قراءة مؤلفات شيخ الإسلام قراءة منهجية، أحاول بها جاهداً أن أقترب من فكر الإمام رحمه الله.

---

(١٨) مجموع الفتاوى ج٢٩: ١٢٤

(١٩) السابق، ج ن، ص ن.

وأنوه هاهنا إلى أن شيخ الإسلام رحمه الله إنما يرى أن إباحة دماء هؤلاء الكفار إنما هو بسبب اعتدائهم ومقاتلتهم حال كونهم أهل حرب لا من أجل كفرهم وللشيخ ابن تيمية مجلدة خصصها لبحث هذا الموضوع.

بينما نرى أن فضيلة العلامة العثيمين يرى أن قتال الكافرين إنما هو للمصلحة الراجحة في **حملهم على الإسلام، وأن شركهم وكفرهم هو الذي أباح دماءهم وليس مجرد حربهم وعدوانهم**(٢٠). ويرى أن المحاربين هم الكافرون الذين صرحوا وأعلنوا بالكفر(٢١).

غير المؤمن تجب عداوته وإن أحسن إليك:

إن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يؤصل للتعامل مع الكافر فيقول: «وليعلم أن المؤمن تجب موالاته وإن ظلمك واعتدى عليك، والكافر تجب معاداته وإن أعطاك وأحسن إليك، فإن الله سبحانه بعث الرسل وأنزل الكتب ليكون الدين كله لله، فيكون الحب لأوليائه والبغض لأعدائه، والإكرام لأوليائه، والإهانة لأعدائه، والثواب لأوليائه والعقاب لأعدائه(٢٢)».

وإذن فالأصل هو معاداة الكافر حتى لو أحسن إلينا وأعطانا وأكرمنا، ولا تنس أن الكافر عند شيخ الإسلام هو كل من هو غير مؤمن بحسب ما قدّمت به حديثي هذا، وكل من هو غير مؤمن هو عدو لله ولرسوله وللمؤمنين يجب معاداته وبغضه وإهانته كما هو وارد في هذا النص.

ومن أجل هذه الفكرة ينقل فضيلة العلامة ابن عثيمين رحمه الله عن الإمام أحمد أنه قال: «إذا رأيت النصراني أغمض عيني كراهة أن أرى بعيني عدو الله(٢٣)»، ويقول الشيخ العثيمين في التعليق على هذا الكلام: «وأصبح كثير من الناس الآن لا يفرق بين مسلم وكافر، ولا يدري أن غير المسلم عدو الله عز وجل بل هو عدو له أيضاً(٢٤)».

فيكفي أن يكون الإنسان غير مسلم ليوصف بأنه كافر وأنه عدو لله تعالى، وأنه

(٢٠) ينظر مجموع فتاواه ورسائله، ج٧: ١٦، وكذلك ج١٠: ١٠٦٨

(٢١) ينظر شرح باب الجهاد في كتابه الشرح الممتع.

(٢٢) مجموع الفتاوى ٢٨: ١١٨

(٢٣) مجموع فتاوى ورسائل الشيخ العثيمين ج١٠: ٦٣٧

(٢٤) السابق نفسه.

عدو للمؤمنين حتى لو كان جاهلاً أو غافلاً أو متردداً شاكاً، وحتى لو كان هندياً أو بوذياً أو مجوسياً يعيش في قرية نائية لا يعلم شيئاً ولا يفقه إلا ما تلقنه عن آبائه، وإلا ما يمارسه في حياته اليومية خالي الذهن عن العداوة أصلاً وخالي الذهن عن هذه المعاني التي يطرحها العلامة ابن عثيمين.

هذا، ولا داعي لأن أعلق على هذا الموقف «المتنطع» ـ إن صحّ ـ في مسألة إغماض العينين عن النظر إلى النصراني «عدوِّ الله»! ذاك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يغمض عينه عن اليهود المساكنين له في المدينة ولا غيرهم؛ لا في حالة السلم، ولا في حالة الحرب.

غير أنك تجد أن ابن عثيمين رحمه الله يجيز أن يحب الكافر من أجل قرابته مثلاً، فيقول في شرح قوله تعالى: ﴿إنك لا تهدي من أحببت﴾، يقول: «ويجوز أن يحبه محبة قرابة، لا ينافي هذا المحبة الشرعية، وقد أُحبُّ أن يهتدي هذا الإنسان، وإن كنت أبغضه شخصياً لكفره[٢٥]»، فيفرق الشيخ ابن عثيمين هنا إذن بين أن يحب الكافر لدينه، وبين أن يحبه لأي سبب آخر كقرابة أو حسن خلق مثلاً أو غير ذلك، وهذا ما لم يقل به شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، إذ نهى أن يحب الكافر حتى لو أحسن إليك.

لكننا مع هذا نجد أن العلامة ابن عثيمين ينهى أن يبدأ غير المسلم بالتحية، حتى لو لم تكن بالصيغة الشرعية التي هي السلام، فلا يجوز أن يبدأ بأهلاً وسهلاً مثلاً أو صباح الخير أو غيرها «لأن في هذا إكراماً وتعظيماً لهم وفي هذا إذلال للمسلم[٢٦]» فابتداء غير المسلمين بالسلام أوالتحية يعده العلامة العثيمين ذلة للمسلمين لا تجوز.

بل يوجه أمراً للمسلم ألا يبدأ بالمصافحة حتى يمد غير المسلم يده فإذا مدّها صافحه المسلم، هذا في أمر المصافحة ناهيك عن خدمة المسلم ـ إذا كانت وظيفته خدمية ـ لغير المسلم بتقديم الشاي له مثلاً فعليه أن يضع له الكأس على الطاولة ثم يمضي ولا يسلمها له يداً بيد[٢٧].

هذا وعندما سئل فضيلة العلامة العثيمين عن حسن التعامل مع غير المسلمين

---

(٢٥) مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين ج٩: ٣٤١

(٢٦) السابق ج٣: ٣٤

(٢٧) السابق نفسه.

أجاب أنه: «لا شك أن المسلم (يجب) عليه أن يبغض (أعداء الله) ويتبرأ منهم، لأن هذه هي طريقة الرسل وأتباعهم» ثم يقول: «أما كون المسلم يعاملهم بالرفق واللين طمعاً في إسلامهم وإيمانهم فهذا لا بأس به؛ لأنه من باب التأليف على الإسلام، ولكن إذا يئس منهم عاملهم بما يستحقون أن يعاملهم به[٢٨]».

وإذن فالأصل هو بغض أعداء الله إلا في حالة الطمع في إسلامهم، فإذا يئس المسلم منهم فليعامهلم حينئذ بما يستحقون، وما يستحقون هو خلاف الرفق واللين الذي يستعمل معهم طمعاً في إسلامهم فقط.

هذا والعلامة ابن عثيمين رحمه الله ـ على الرغم من ذلك ـ ينهى عن الدعاء على الكافرين، بل يأمر بالدعاء لهم بالهداية[٢٩]، وإن كان يقول إن «الواجب على المسلم كراهة أعداء الله الذين هم أعداء له في الحقيقة، وهم كل كافر أياً كان نوع كفره يهودياً أم نصرانياً أم مجوسياً أم دهرياً لا يؤمن بشيء، فإن الواجب على المسلم بغضهم[٣٠]».

ويقول فضيلة الشيخ العثيمين أيضاً إنه «لا يجوز تعزية أهل الكتاب ولا يجوز أيضاً شهود جنائزهم وتشييعهم؛ لأن كل كافر عدوٌّ للمسلمين، ومعلوم أن العدوّ لا ينبغي أن يواسَى أو يشجّع للمشي معه . . .[٣١]»، هذا مع تصريح الشيخ بأنه يجوز أن نقبل منهم أن يعزونا في أمواتنا[٣٢]، ويتابع أن الراجح أنه إن كان يفهم من تعزيتهم إعزازهم وإكرامهم كانت حراماً، وإلا فلينظر في المصلحة[٣٣]، فالأصل هو عدم جواز تعزيتهم لأن فيها إكراماً لهم.

ومن هذا الباب أيضاً ينهى فضيلة الشيخ العثيمين أن تقام حفلة توديعية للزميل غير المسلم في العمل لأن هذا من باب (إكرام الكافر)، «والإنسان المؤمن حقاً لا يمكن أن يكرم أحداً من أعداء الله تعالى، والكفار أعداء الله بنص القرآن، قال تعالى: ﴿من كان عدوًّا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فإن الله عدوٌّ للكافرين﴾ . .[٣٤]».

---

(٢٨) السابق ٣: ٣١
(٢٩) مجموع الفتاوى والرسائل ٢٥: ٤٨٩
(٣٠) السابق ٢٥: ٤٨٦
(٣١) السابق ١٧: ٣٥١
(٣٢) السابق ١٧: ٣٥١
(٣٣) السابق ج ن، ص ن.
(٣٤) السابق ١٦: ٢٠٥

ويقول فيما يتعلق بآداب الطريق لو قابلَنا واحد أو أكثر من (الكفار): «وقد علمنا الرسول عليه الصلاة والسلام (وإذا لقيتموهم في طريق فاضطروهم إلى أضيقه)، فإذا لاقاكم اليهود والنصارى ولو كانوا ألفاً وأنتم عشرة، نشق هذا الجمع، ولا نفسح لهم الطريق بل نلجئهم إلى أضيقه فنريهم العز بديننا لا بأنفسنا، لأننا نحن بشر وهم بشر، حتى يتبين لهم أن دين الإسلام هو الظاهر، وأن المتمسك به هو العزيز[٣٥]».

وأتساءل: هل سيفهم اليهود والنصارى هذه الرسالة التي يفكر فيها العلامة رحمه الله؟ أم سينظرون إليها على أنها نوع من سوء التهذيب والإيذاء والاستعداء ليس إلا؟.

وجوب إهانة غير المسلم وإهانة مقدساته:

وبالعودة إلى شيخ الإسلام ابن تيمية نجد ما هو أبعد من هذا عنده إذ يقول: «**فإن كل ما عُظِّم بالباطل من مكان أو زمان أو حجر أو شجر يجب قصد إهانته**؛ كما تهان الأوثان المعبودة وإن كانت لولا عبادتها كسائر الأحجار[٣٦]».

فهذه قاعدة مطلقة يعلنها شيخ الإسلام يقرر بها حكماً شرعياً: أنه (يجب) قصد (إهانة) مقدّسات الآخرين، سواء أكانت أمكنة كالكنائس والمعابد وبعض الأنهار غيرها، أو أزمنة كعيد الكرسمس أو رأس السنة أو الشعانين أو خلافها، أو كانت أحجاراً أو أشجاراً كالصلبان أو المجسّمات أو الآثار أو أشجار عيد الميلاد مثلاً وغيرها.

وعلى الرغم من أن الأصل هو (وجوب قصد إهانة الكافر ومقدساته لأنه عدوٌّ لله، ولأن مقدساته باطلة) نجد أن شيخ الإسلام «يحبِّذ» بل «يوجب» ـ إذا اقتضى الأمر ـ أن يتشبه الإنسان بالكافرين في هديهم الظاهر في بعض الأحيان إذا كان عليه ضرر بمخالفتهم، فيقول: «لو أن المسلم بدار حرب، أو دار كفر غير حرب، لم يكن مأموراً بالمخالفة[٣٧]لهم في الهدي الظاهر، لما عليه في ذلك من الضرر، بل قد يستحب للرجل أو يجب عليه أن يشاركهم أحياناً في هديهم الظاهر إذا كان في ذلك

---

(٣٥) السابق ٨: ١٩٤

(٣٦) اقتضاء الصراط المستقيم، تحقيق د. ناصر العقل، الطبعة الثانية (الرياض: دار إشبيليا للنشر والتوزيع، عام ١٤١٩هـ)، ج١: ٥٣٥.

(٣٧) لم يكن مأموراً بالمخالفة فقط فكيف بإهانة الكافرين ومقدساتهم؟

مصلحة دينية من دعوتهم إلى الدين، والاطلاع على باطن أمورهم لإخبار المسلمين بذلك أو دفع ضررهم عن المسلمين، ونحو ذلك من المقاصد الصالحة[٣٨]».

فالأصل ـ إذن ـ هو وجوب قصد إهانة الكافر وإهانة مقدساته إلا في حالة الخوف من الضرر، وحالة الضعف، فلو كنا ضعفاء فالمستحب لنا، وربما الواجب علينا هو التودد للكافرين، فإذا قوينا فإن الواجب هو إهانتهم وإهانة مقدساتهم، وهذا هو الأصل في تعاملنا معهم، ولهذا يقول ابن تيمية: «المخالفة لهم لا تكون إلا مع ظهور الدين وعلوه كالجهاد وإلزامهم بالجزية والصغار، **فلمّا كان المسلمون في أول الأمر ضعفاء لم تشرع المخالفة لهم، فلما كمل الدين وظهر وعلا، شرع ذلك**[٣٩]».

وإذن فالحال سيكون هكذا: إذا كنا في حالة ضعف فلا نهينهم ولا نعتدي عليهم لأن هذا سيضرنا، بل علينا أحياناً أن نحاكي سمتهم وهديهم الظاهر، أما إذا كنا في حالة قوة فإنه يجب علينا أن نهينهم وأن نمتهن أديانهم ومقدساتهم.

اليهود والنصارى ملعونون هم ودينهم:

ولهذا نجد أن شيخ الإسلام رحمه الله منسجم جدًّا مع ما يؤصله هنا من إهانة غير المسلمين كأهل الكتاب مثلاً، فنجده يُسأل «عن رجل لعن اليهود ولعن دينهم وسب التوراة، فهل يجوز لمسلم أن يسب كتابهم؟

فأجاب:

ليس لأحد أن يلعن التوراة، بل من أطلق لعن التوراة فإنه يستتاب فإن تاب وإلا قتل، وإن كان ممن يعرف أنها منزلة من عند الله وأنه يجب الإيمان بها، فهذا يقتل بشتمه لها ولا تقبل توبته في أظهر قولي العلماء[٤٠]».

يقصد بالتوراة هنا جنس التوراة الحق التي أنزلت على موسى، لا التوراة المحرّفة، وبالطبع سب هذه التوراة هو سب كلام الله حقاً فهو كفر حينئذ.

ثم يتابع الشيخ: «**وأما إن لعن دين اليهود الذي هم عليه في هذا الزمان فلا بأس به في ذلك، فإنهم ملعونون هم ودينهم**[٤١] . . . **إلخ**».

---

(٣٨) اقتضاء الصراط المستقيم ١: ٤٧١

(٣٩) السابق ج ن، ص ن.

(٤٠) مجموع الفتاوى ٣٥: ١٢١

(٤١) السابق نفسه.

فأنت ترى هنا أن الشيخ يساعد ذلك المسلم الذي سب دين اليهود، ولهذا فلا بأس أن (تلعن) دين اليهودي في هذا الزمان فإنه دين باطل لا حرمة له.

وكذلك تجد الشيخ يكرر الأسلوب نفسه مع النصارى فيذكر بعض أعيادهم ثم يذكر أن طوائف من المسلمين تشاركهم في تلك الأعياد فيقول: «وإنما عددت أشياء من منكرات دينهم لما رأيت طوائف المسلمين قد ابتلي ببعضها وجهل كثير منهم أنها **من دين النصارى الملعون هو وأهله... إلخ**[٤٢]».

فهذا تجويز من الشيخ لمن يقتدي به في أن يلعن دين اليهود ودين النصارى ويلعن أهل هذين الدينين، فكيف بدين من سواهم؟ بل إن الشيخ نفسه يمارس هذا فيجهر بلعن النصارى ولعن دينهم.

ومن إهانة شيخ الإسلام لأعياد ومقدّسات الآخرين (الزمانية) إهانته لعيد يعظمه النصارى يسمونه (الخميس الكبير)، لكن شيخ الإسلام يسميه ـ بقصد الإهانة التي يرى أنها أصل واجب ـ يسميه (الخميس الحقير)[٤٣] أو (الصغير)[٤٤].

إذلال أهل الذمة:

ومن أجل هذا يؤصل شيخ الإسلام رحمه الله لإذلال أهل الذمة، فيذكر أصناف الشروط التي تفرض على أهل الذمة لإقامتهم ببلاد المسلمين وتعايشهم مع المسلمين، فذكر من تلك الشروط ما مقصوده التميز عن المسلمين[٤٥]، وذكر منها ما يعود بإخفاء شعائر دينهم، وذكر منها «ما يعود بترك إكرامهم، وإلزامهم الصغار الذي شرعه الله تعالى[٤٦]»، وفي هذا السياق ينقل الإمام عن أبي الشيخ الأصفهاني بإسناده أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب: «أن لا تكاتبوا أهل الذمة، فتجري بينكم وبينهم المودّة، **وأذلوهم ولا تظلموهم**[٤٧]، ومروا نساء أهل الذمة أن يعقدن زناراتهن، ويرخين

(٤٢) اقتضاء الصراط المستقيم ١: ٥٣٤، وانظر كذلك مجموع الفتاوى ٢٥: ١٧١

(٤٣) اقتضاء الصراط المستقيم ١: ٥٣٥

(٤٤) السابق ١: ٣٥٧

(٤٥) لو صحّ هذا التمييز باللباس وجز النواصي وطريقة ركوب الدواب والقيام من المجلس للمسلم ـ ولا أراه يصح ـ فماذا يسمّى في عصرنا؟

(٤٦) السابق ١: ٣٦٩

(٤٧) هل يمكن أن تذل أحدًا ولا تكون ظالمًا له؟

نواصيهن، ويرفعن عن سوقهن حتى يعرف زيهن من المسلمات، فإن رغبن عن ذلك فليدخلن في الإسلام طوعاً أو كرهاً».

تلك الشروط وأشباهها ـ ولا مجال هنا للخوض في هذه الأحكام فإن فيها كلاماً كثيراً وأخذاً وردًّا لا يسعه هذا الكتاب ـ تلك الشروط يرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن الذي يجددها ويحييها على أهل الذمة هو «من وفقه الله من ولاة أمور المسلمين(٤٨)»، فإذلال أهل الذمة وتجديد هذه الشروط عليهم هو من توفيق الله تعالى.

بل إن فرض هذه الشروط المُذِلَّة ليس فيه إلا (كل الخير) للمسلمين مع أن هذه الشروط هي من (المصائب) بالنسبة لأهل الذمة، يقول شيخ الإسلام: «إن المسلمين قد فتحوا ساحل الشام وكان ذلك من أعظم المصائب عليهم [يعني النصارى](٤٩)، وقد ألزموهم بلبس الغيار(٥٠) وكان ذلك من أعظم المصائب عليهم، بل التتار في بلادهم خربوا جميع كنائسهم، وكان نوروز رحمه الله تعالى(٥١) قد ألزمهم بلبس الغيار وضرب الجزية والصغار فكان ذلك من أعظم المصائب عليهم، ومع هذا لم يدخل على المسلمين بذلك إلا كل خير. . . .(٥٢)».

ولا يتصدّى أحد أو يشير على ولي أمر المسلمين «بما فيه إظهار شعائرهم في بلاد الإسلام أو تقوية أمرهم ـ بوجه من الوجوه ـ إلا رجل منافق يظهر الإسلام وهو منهم في الباطن، أو رجل له غرض فاسد مثل أن يكونوا برطلوه(٥٣)ودخلوا عليه برغبة أو رهبة، أو رجل جاهل في غاية الجهل لا يعرف السياسية الشرعية الإلهية(٥٤)».

بل إنه يرى أن القرية التي فيها نصارى ومسلمون معاً وبنى المسلمون فيها مسجداً فلا يجوز أن يكون فيها كنيسة، قال: «وهكذا القرية التي يكون أهلها نصارى وليس عندهم مسلمون ولا مسجد للمسلمين، فإذا أقرهم المسلمون على كنائسهم جاز ذلك، كما فعله المسلمون، وأما إذا سكنها المسلمون وبنوا بها مساجدهم فقد قال النبي صلى

---

(٤٨) مجموع الفتاوى ٢٨: ٣٥٦
(٤٩) يعني أهل الذمة.
(٥٠) أي اللبس الذي يتميزون به عن المسلمين في هيئته ولونه.
(٥١) وال من ولاة المسلمين.
(٥٢) مجموع الفتاوى ٢٨: ٣٤٩
(٥٣) أي رشوه.
(٥٤) مجموع الفتاوى ٢٨: ٣٤٩

الله عليه وسلم: (لا تصلح قبلتان بأرض)[٥٥]، وفي أثر آخر: (لا يجتمع بيت رحمة وبيت عذاب) . .[٥٦]».

بل يرى شيخ الإسلام أنه «كان ولاة الأمور الذين **يهدمون كنائسهم** ويقيمون أمر الله فيهم كعمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد ونحوهما، مؤيدين منصورين، وكان الذين بخلاف ذلك مقهورين مغلوبين[٥٧]»، وأن صلاح الدين لم ينتصر على الصليبيين إلا لأنه أبعد النصارى عن أي ولاية أو منصب[٥٨].

ومن أجل هذا يقول فضيلة الشيخ العثيمين: «ولا ينبغي أبداً أن يثق المؤمن بغير المؤمن مهما أظهر من المودة والنصح؛ فإن الله تعالى يقول: ﴿ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء﴾، ويقول سبحانه وتعالى لنبيه: ﴿ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم﴾ . . .[٥٩]».

ويصرّح شيخ الإسلام ابن تيمية بأن من أحدث من النصارى كنيسة يخالف فيها الشروط بينه وبين المسلمين فإنه على أحد قولي العلماء قد نقض عهده، وبهذا يصبح ماله ودمه حلالاً، ويباح منه ما يباح من أهل الحرب[٦٠]، أي أنه يمكن أن يسترق أو يسبى وتسبى زوجته وذريته ويؤخذ ماله.

إن إهانة أهل الذمة وإلزامهم الصغار الذي يفهمه شيخ الإسلام من شرع الله وإذلالهم هو من (شروط التعايش) التي يراها بين أهل الذمة والمسلمين! وهو مما يدخل في مسألة (القصد إلى إهانة الكافر وإهانة مقدساته وسبه ولعنه هو ودينه)، هذا وهم أهل ذمة من أهل الكتاب، فكيف بمن سواهم؟ لكن لعل الظروف السياسية القاسية التي كانت سائدة آنذاك أدّت بالشيخ رحمه الله إلى هذه القسوة التي نلمحها في خطابه، والله تعالى يعفو عنا وعنه.

---

(٥٥) قال محقق الكتاب إنه رواه أبو داود، وضعفه الألباني.
(٥٦) مجموع الفتاوى ٢٨: ٣٤٧
(٥٧) مجموع الفتاوى ٢٨: ٣٤٨
(٥٨) السابق ٢٨: ٣٤٧
(٥٩) مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ٣: ١٣
(٦٠) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٨: ٣٥٢

تخويف غير المسلم مصلحة:

بل إن شيخ الإسلام رحمه الله يذكر أقوال بعض العلماء في مسألة (تأجير) الذمي داراً أو بيعه إياها، مؤدى تلك الأقوال: المنع من تأجير الذمي أو بيعه هذه المرافق لأنه سيدق فيها بالنواقيس وسيكفر فيها بالله، إلا أنه نقل أن رجلاً من السلف هو عبد الله بن عون الهلالي، كان لا يؤجر إلا الذميين فقط حتى (يرعبهم) بأخذ الأجرة!.

وكان الإمام أحمد ربما سئل عن كراء الذمي فيستشهد بابن عون هذا متعجباً منه، وهذا التعجب من الإمام يفسره شيخ الإسلام ابن تيمية بأنه إنما كان «لحسن مقصد ابن عون ونيته الصالحة» ـ وسنرى ما هي نيته الصالحة بعد قليل ـ وإن كان يفهم من الإمام أحمد كراهته لتأجير غير المسلمين لئلا يكون إعانة لهم على كفرهم وفسقهم، ولست هنا بصدد التفصيل في هذا فليس هذا هو المقصود هنا، ولكن المقصود هنا هو ما يذكره شيخ الإسلام إذ يقول: «والفرق بين الإجارة والبيع، أن ما في الإجارة من مفسدة الإعانة قد عارضه مصلحة أخرى **وهو صرف إرعاب المطالبة بالكراء عن المسلم وإنزال ذلك بالكفار**[٦١]».

وإذن فتأجير الذمي فيه مفسدة ومصلحة، أما المفسدة فهي أن في تأجيره إعانة له على كفره وفسقه، وأما المصلحة فهي صرف التخويف بأخذ الأجرة عن المسلم، وإنزاله بهذا الكافر.

وإذن فسيكون موقف أصحاب المرافق المؤجرة قسمين:

الأول: يأبى أن يؤجر الذميين حتى لا يعينهم على كفرهم وفسقهم، فيتقي هذه المفسدة، ويؤجر المسلمين فقط.

الثاني: يأبى أن يؤجر المسلمين حتى لا يخيفهم ويروعهم بطلب الأجرة، ومن أجل هذا يؤجر الذميين ـ وإن كان في تأجيرهم إعانة على كفرهم وفسقهم ـ ليصرف هذا التخويف والإرعاب عن المسلمين لينزلهما على هؤلاء الكافرين، وهذه مصلحة يحققها هنا في مقابل المفسدة بإعانة أهل الذمة الكافرين، والسؤال هنا: ما المصلحة المرجوة في تخويف مستأجر غير مسلم؟!

(٦١) اقتضاء الصراط المستقيم ١ : ٢٨

بل إكراه في الدين!:

وعلى الرغم من قطعية قوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين﴾، نجد أن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يفصل في الإكراه فيقول: «والإكراه قد يكون إكراهاً بحق، وقد يكون إكراهاً بباطل، فالأول[٦٢] كإكراه من امتنع من الواجبات على فعلها، مثل إكراه الكافر الحربي على الإسلام، أو أداء الجزية عن يد وهم صاغرون، وإكراه المرتد على العود إلى الإسلام، وإكراه من أسلم على إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان وحج البيت . . . إلخ» ويتابع: «وأما الإكراه بغير حق فمثل إكراه الإنسان على الكفر والمعاصي وهذا الإجبار الذي هو الإكراه يفعله العباد بعضهم مع بعض[٦٣]».

فهذا تأصيل من شيخ الإسلام رحمه الله للإكراه في الدين، فصحيح أنه لا إكراه في الدين، لكن لو وقع الإكراه على أحد وكان إكراهاً (بحق) فإن شيخ الإسلام رحمه الله يرى هذا الإكراه ملزماً لمن وقع عليه الإكراه، أي أن الكافر إذا أكره على الإسلام فلا يحق له التحلل منه وإلا قتل مرتدًّا، فيقول: «وأما المكره بحق كالحربي على الإسلام، فهذا يلزمه ما أكره عليه باتفاق العلماء[٦٤]».

وإذ قد ذكرنا الإكراه ورأي شيخ الإسلام فيه، فأجد مناسباً ذكر ما يسمّى هذه الأيام بحرية الاعتقاد، وقد كان للشيخ العلامة ابن عثيمين رحمه الله رأي واضح في هذه المسألة، يذكره في هذه الفتوى التي أنقلها بنصها كما هي:

«سئل فضيلة الشيخ: نسمع ونقرأ كلمة (حرية الفكر) وهي دعوة إلى (حرية الاعتقاد)، فما تعليقكم على ذلك؟

فأجاب بقوله:

تعليقنا على ذلك أن الذي يجيز أن يكون الإنسان حر الاعتقاد يعتقد ما يشاء من الأديان فإنه كافر؛ لأن كل من اعتقد أن أحداً يسوغ له أن يتديّن بغير دين محمد صلى الله عليه وسلم فإنه كافر بالله عز وجل يستتاب فإن تاب وإلا وجب قتله.

والأديان ليست أفكاراً، ولكنها وحي من الله عز وجل، ينزله على رسله ليسير عباده عليه، وهذه الكلمة ـ أعني كلمة فكر ـ التي يقصد بها الدين يجب أن تحذف من

---

(٦٢) أي الإكراه بحق.

(٦٣) مجموع الفتاوى ٨: ٢٧٥

(٦٤) مجموع الفتاوى ٨: ٢٩٦

قواميس الكتب الإسلامية؛ لأنها تؤدي إلى هذا المعنى الفاسد، وهو أن يقال عن الإسلام: فكر، والنصرانية فكر، واليهودية فكر، وأعني بالنصرانية التي يسميها أهلها بالمسيحية، فيؤدي إلى أن تكون هذه الشرائع مجرد أفكار أرضية يعتنقها من شاء من الناس، والواقع أن الأديان السماوية أديان سماوية من عند الله عز وجل، يعتقدها الإنسان أنها وحي من الله تعبد بها عباده، ولا يجوز أن يطلق عليها (فكر)».

ثم يتابع ابن عثيمين قائلاً:

«**وخلاصة الجواب:**

أن من اعتقد أنه يجوز لأحد أن يتدين بما شاء وأنه حر فيما يتدين به فإنه كافر بالله عز وجل؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه﴾، ويقول: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾، فلا يجوز لأحد أن يعتقد أن ديناً سوى الإسلام جائز يجوز للإنسان أن يتعبد به، بل إذا اعتقد هذا صرّح أهل العلم بأنه كافر كفراً مخرجاً عن الملة[٦٥]» ا.هـ

(٦٥) مجموع الفتاوى والرسائل ج٣: ٩٩

الفصل الثاني

ابن تيمية والآخر المسلم

«وأنا كنت من أعظم الناس تأليفاً لقلوب المسلمين، وطلباً لاتفاق كلمتهم، واتباعاً لما أمرنا به من الاعتصام بحبل الله، وأزلت عامة ما كان في النفوس من الوحشة»

ابن تيمية
مجموع الفتاوى ٣: ١٤٥

«والداعي إلى البدعة مستحق العقوبة باتفاق المسلمين، وعقوبته تكون تارة (بالقتل) وتارة بما دونه كما قتل (السلف) جهم بن صفوان والجعد بن درهم وغيلان القدري وغيرهم»

ابن تيمية
مجموع الفتاوى ٣٥: ٢٤٢

ابن تيمية والآخر المسلم
بين النظرية والتطبيق

وبعد أن تناولنا بعرض موجزٍ علاقة ابن تيمية مع الآخر (غير المسلم)؛ نتناول هنا علاقة ابن تيمية مع الآخر (المسلم)، والمقصود بالمسلم الآخر هنا هو المخالف في الاعتقاد، وهو ما اصطلح أن يطلق عليه أنه من «أهل الأهواء والبدع».

غير أنه من المهم جداً في سياق الحديث عن الآخر المسلم أن أذكر تأصيل شيخ الإسلام لقواعد كلية في تكفير المخالف أو تفسيقه، أذكرها فيما يأتي:

قواعد نظرية في التعامل مع المسلم المخالف

الأمر بالجماعة، والنهي عن الفرقة والاختلاف:

كان من أساسيات الخطاب النظري لشيخ الإسلام رحمه الله الأمر بالجماعة والنهي عن الفرقة والاختلاف في الدين، وتفريق المسلمين، فأهل السنة والجماعة إنما سموا كذلك لأنهم «مقتفون لآثار رسول الله وسنته أولاً، ولأنهم يدعون إلى الجماعة التي هي ضد الفرقة والاختلاف فيقول: «ثم من طريقة أهل السنة والجماعة: اتباع آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم باطنًا وظاهرًا، واتباع سبيل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، واتباع وصية رسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث قال: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة). ويعلمون أن أصدق الكلام كلام الله، وخير الهدى هدى محمد صلى الله عليه وسلم، ويؤثرون كلام الله على كلام غيره من كلام أصناف الناس، ويقدمون هدى محمد صلى الله عليه وسلم على هدى كل أحد، وبهذا سموا: أهل الكتاب والسنة.

وسموا أهل الجماعة؛ لأن الجماعة هى الاجتماع وضدها الفرقة، وإن كان لفظ الجماعة قد صار اسمًا لنفس القوم المجتمعين، والإجماع هو الأصل الثالث الذى يعتمد عليه فى العلم والدين[٦٦]».

وإذن فهم أهل السنة لاتباعهم لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وهم أهل الجماعة لأنها هي الاجتماع وضدها الفرقة.

لكن كل فرقة تدعي هذا! فكل فرقة لها محدثوها ورجالها وأسانيدها، وكل فرقة تدعي أنها تحرص على جمع الكلمة ووحدة الصف، وكل فرقة تزن البدعة بميزان غير الميزان الذي تزنه به الفرقة الأخرى، فتنقيح المناط متفق عليه بين جميع المسلمين، ولكن الخلاف هو في تحقيقه.

والمقصود هنا أن شيخ الإسلام رحمه الله كان دائماً يدعو إلى الاجتماع وينهى عن التفرق والاختلاف، ويروي لنا شيخ الإسلام سياق المناظرة التي قامت بينه وبين مناوئيه بخصوص «العقيدة الواسطية»، حيث جرى اللقاء بين شيخ الإسلام وبعض شيوخ ذلك العصر من الأشعرية بين يدي الوالي في ذلك الزمان، وتقدّم شيخ الإسلام للحديث، ولندعه يقص علينا ما جرى فيقول: «فلما اجتمعنا وقد أحضرت ما كتبته من الجواب عن أسئلتهم المتقدمة، الذي طلبوا تأخيره إلى اليوم حمدت الله بخطبة الحاجة خطبة ابن مسعود رضي الله عنه ثم قلت: إن الله تعالى أمرنا بالجماعة والائتلاف، ونهانا عن الفرقة والاختلاف. وقال لنا في القرآن: ﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ﴾ [آل عمران:١٠٣] وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩]، وقال: ﴿وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَاخْتَلَفُواْ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ [آل عمران:١٠٥]. وربنا واحد، وكتابنا واحد، ونبينا واحد، وأصول الدين لا تحتمل التفرق والاختلاف، وأنا أقول ما يوجب الجماعة بين المسلمين، وهو متفق عليه بين السلف، فإن وافق الجماعة فالحمد لله، وإلا فمن خالفنى بعد ذلك كشفت له الأسرار، وهتكت الأستار، وبينت المذاهب الفاسدة، التي أفسدت الملل والدول، وأنا أذهب إلى سلطان الوقت على البريد، وأعرفه من الأمور ما لا أقوله في هذا المجلس، فإن للسلم كلامًا، وللحرب كلامًا[٦٧]».

(٦٦) مجموع الفتاوى ٣: ١٠٤

(٦٧) مجموع الفتاوى ٣: ١١٧

فتأمل كيف ابتدأ الشيخ خطابه بالدعوة إلى الجماعة ووحدة الصف، والتذكير بأن كتابنا واحد ونبينا واحد وأصولنا واحدة، ثم تأمل كيف يقول: (إنه من خالفني كشفت له الأسرار وهتكت الأستار وذهبت إلى السلطان، فإن للسلم كلاماً وللحرب كلاماً!)، ولهذا يتساءل الإنسان: أي جماعة وائتلاف يدعى إليهما في ظل هذا الجو المشحون الذي نلمح فيه التهديد واضحاً، والوعيد قائماً لمن خالفه؟.

ويتابع الشيخ: «وقلت : لا شك أن الناس يتنازعون، يقول هذا : أنا حنبلي، ويقول هذا : أنا أشعري، ويجري بينهم تفرق وفتن، واختلاف على أمور لا يعرفون حقيقتها .

وأنا قد أحضرت ما يبين اتفاق المذاهب فيما ذكرته، وأحضرت كتاب تبيين كذب المفتري، فيما ينسب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله تأليف الحافظ أبي القاسم ابن عساكر رحمه الله .

وقلت: لم يصنف في أخبار الأشعري المحمودة كتاب مثل هذا، وقد ذكر فيه لفظه الذي ذكره في كتابه: الإبانة.

فلما انتهيت إلى ذكر المعتزلة، سأل الأمير عن معنى المعتزلة، فقلت: كان الناس في قديم الزمان قد اختلفوا في الفاسق المِلِّيّ، وهو أول اختلاف حدث في الملة، هل هو كافر أو مؤمن؟ فقالت الخوارج: إنه كافر . وقالت الجماعة: إنه مؤمن. وقالت طائفة : نقول : هو فاسق، لا مؤمن ولا كافر، ننزله منزلة بين المنزلتين، وخلدوه في النار، واعتزلوا حلقة الحسن البصري وأصحابه رحمه الله تعالى فسموا معتزلة.

وقال الشيخ الكبير بجبته وردائه: ليس كما قلت، ولكن أول مسألة اختلف فيها المسلمون مسألة الكلام، وسمى المتكلمون متكلمين لأجل تكلمهم في ذلك، وكان أول من قالها عمرو بن عبيد، ثم خلفه بعد موته عطاء بن واصل، هكذا قال، وذكر نحوًا من هذا .

فغضبت عليه وقلت: أخطأت، وهذا كذب مخالف للإجماع. وقلت له: لا أدب ولا فضيلة، لا تأدبت معي في الخطاب، ولا أصبت في الجواب؟[٦٨]».

فتأمل هاهنا أيضاً أن الشيخ وهو ما زال يتحدث عن الوحدة والخلاف كيف يخاطب من سماه (الشيخ الكبير بجبته وردائه)، وكيف يصفه بعدم الأدب! وبعدم

---

(٦٨) مجموع الفتاوى ٣: ١١٧

الفضيلة! (لا أدب ولا فضيلة)، إضافة إلى أنه اتهمه بالكذب، ومخالفة الإجماع في أول خلاف جرى في الأمة، والحق أن هذه المسألة ليس فيها إجماع، فما يزال الخلاف فيها إلى اليوم قائماً بين الباحثين.

والسؤال هو: كيف نجمع بين هذا الخطاب النظري الجميل، وبين السلوك في الواقع؟.

على أني أحب هاهنا أن أؤكد أن شيخ الإسلام رحمه الله بشر من البشر يخطئ ويصيب فليس هو كاملاً، وإذا كان قد تصرّف بحدّة ونزق في موقف شديد الضغط والحرج كهذا الموقف الذي نلحظ أنه يقف فيه موقف المتَّهَم بسبب آرائه التي يدعو إليها فربما نعذره من أجل هذا، وغيره أيضاً ربما يفعل مثل هذا وزيادة، لكن المقصود هنا أن الشيخ في خطابه النظري كان يدعو دائماً إلى الجماعة والائتلاف وينهى عن الفرقة والاختلاف، وأظن أن ما نقلته هنا فيه كفاية وما أكثر ما في كتب الشيخ رحمه الله مما يعبر عن هذا المعنى.

تكفير الطائفة لغيرها من المسلمين بدعة منكرة:

يقول شيخ الإسلام في هذا: «ومن البدع المنكرة تكفير الطائفة غيرها من طوائف المسلمين واستحلال دمائهم وأموالهم، كما يقولون: هذا زرع البدعي، ونحو ذلك؛ فإن هذا عظيم لوجهين:

أحدهما: أن تلك الطائفة الأخرى قد لا يكون فيها من البدعة أعظم مما في الطائفة المكفرة لها، بل قد تكون بدعة المكفرة أغلظ أو نحوها أو دونها، وهذا حال عامة أهل البدع الذين يكفّر بعضهم بعضاً؛ فإنه إذا قُدِّر أن المبتدع يكفر كفر هؤلاء وهؤلاء، وإذا قدر أنه لم يكفر لم يكفر هؤلاء ولا هؤلاء، فكون إحدى الطائفتين تكفر الأخرى ولا تكفر طائفتها هو من الجهل والظلم، وهؤلاء من الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء﴾.

والثاني: أنه لو فرض إحدى الطائفتين مختصة بالبدعة لم يكن لأهل السنة أن يكفروا كل من قال قولاً أخطأ فيه؛ فإن الله سبحانه قال: ﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾، وثبت في الصحيح أن الله قال: (قد فعلت)، وقال تعالى: ﴿وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به﴾، وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إن الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسيان)، وهو حديث حسن رواه ابن ماجه وغيره، وأجمع

الصحابة وسائر أئمة المسلمين على أنه ليس كل من قال قولاً أخطأ فيه أنه يكفر بذلك، وإن كان فيه مخالفاً للسنة، فتكفير كل مخطئ خلاف الإجماع، لكن للناس نزاع في التكفير.

والمقصود هنا: أنه ليس لكل الطوائف المنتسبين إلى شيخ من الشيوخ ولا إمام من الأئمة أن يكفروا من عاداهم[٦٩]».

والنص كما ترى في غاية الوضوح، وفي غاية الحسم، وفي غاية القطعية أيضاً، فإن تكفير طائفة من المسلمين لطائفة أخرى إنما هو من شأن أهل البدع، فمن أطلق التكفير هكذا في طوائف المسلمين فهو مقتد في الحقيقة بأهل البدع، وهو مشارك للمبتدعة في هذه البدعة، فلا فرق بينه وبينهم من هذا الوجه.

هذا أمر، أما الأمر الآخر فهذا النص من شيخ الإسلام صريح في أن تكفير أو تفسيق الطوائف لا يعد من جملة تكفير وتفسيق المطلقات كما يظنه كثير من الناس فيجده يطلق الأحكام بالكفر أو الفسق جزافاً على فرق الإسلام من الشيعة والمعتزلة والإباضية وغيرهم ظناً منه أن تفسيق الطوائف هو تفسيق مطلقات لا تفسيق أعيان، وهو ظن مخطئ بل التكفير أو التفسيق متجه إلى طائفة محدّدة بعينها وإذن فهو شامل لأفرادها، وسيأتي ذكر هذا في حينه إن شاء الله.

ويتضح مقصود الإمام أكثر في موضع آخر حين يقول: «لا يجوز تكفير المسلم بذنب فعله، ولا بخطأ أخطأ فيه كالمسائل التي تنازع فيها أهل القبلة»، ثم ذكر الإمام عليًّا رضي الله عنه وكيف تعامل مع الخوارج وأنه لم يقاتلهم إلا لبغيهم لا لعقائدهم ثم قال: «وإذا كان هؤلاء الذين ثبت ضلالهم بالنص لم يكفروا مع أمر الله ورسوله صلى الله عليه وسلم بقتالهم فكيف بالطوائف المختلفين الذين اشتبه عليهم الحق في مسائل غلط فيها من هو أعلم منهم؟ فلا يحل لأحد من هذه الطوائف أن تكفر الأخرى ولا تستحل دمها ومالها، وإن كانت فيها بدعة محققة فكيف إذا كانت المكفرة لها مبتدعة أيضاً؟ وقد تكون بدعة هؤلاء أغلظ، والغالب أنهم جميعاً جهال بحقائق ما يختلفون فيه[٧٠]».

فإذا كان الخوارج وهم من الذين يكفرون المسلمين بالذنوب ويستحلون دماءهم،

---

(٦٩) مجموع فتاوى ابن تيمية ٧: ٤١٧
(٧٠) السابق ٣: ١٧٦

وقد كفروا علياً رضي الله عنه، ومع هذا لم يكفرهم هو، بل لم يرفع السيف عليهم حتى رفعوه هم وأفسدوا فساداً عريضاً، إذا كان الخوارج على الرغم من ضلالهم وثبوت الأحاديث في ذلك لا يجوز أن يطلق القول بتكفيرهم فكيف بمن سواهم؟ من الشيعة أو المعتزلة أو الأشعرية أو الماتريدية أو غيرهم من أهل القبلة؟.

المتأول ـ مبتدعاً أو مرتكباً للكبيرة ـ يعذر بالجهل، ولا يكفَّر أو يفسَّق حتى تقام عليه الحجة:

وفي هذا يقول شيخ الإسلام: «قد تقرر من مذهب أهل السنة والجماعة ما دل عليه الكتاب والسنة أنهم لا يكفِّرون أحداً من أهل القبلة بذنب، ولا يخرجونه من الإسلام بعمل إذا كان فعلاً منهياً عنه، مثل الزنا والسرقة وشرب الخمر ما لم يتضمن ترك الإيمان، وأما إن تضمن ترك ما أمر الله بالإيمان به مثل الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت، فإنه يكفر به، وكذلك يكفر بعدم اعتقاد وجوب الواجبات الظاهرة المتواترة وعدم تحريم المحرمات الظاهرة المتواترة» إلى أن قال: «والكلام إنما هو فيما لا يعذر بترك الإيمان بوجوبه وتحريمه من الأمور المتواترة، وأما من لم يعتقد ذلك فيما فعله أو تركه بتأويل أو جهل يعذر به فالكلام في تركه هذا الاعتقاد كالكلام فيما فعله أو تركه بتأويل أو جهل يعذر به[٧١]».

فليس من منهج أهل السنة والجماعة تكفير أحد من المسلمين بذنب أو بقول أو رأي مما تنازع فيه أهل القبلة وكما أن «غيبة العقل تكون عذراً في رفع القلم» فكذلك «الشبهة التي ترفع معها قيام الحجة قد تكون عذراً في الظاهر[٧٢]».

ويقرر شيخ الإسلام أن «الأقوال التي يكفر قائلها قد يكون الرجل لم تبلغه النصوص الموجبة لمعرفة الحق، وقد تكون عنده ولم تثبت عنده أو لم يتمكن من فهمها، وقد يكون عرضت له شبهات يعذره الله بها، فمن كان من المؤمنين مجتهداً في طلب الحق وأخطأ فإن الله يغفر له خطأه كائناً ما كان سواء كان في المسائل النظرية أو العملية.

هذا الذي عليه أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وجماهير أئمة الإسلام. وما

---

(٧١) مجموع الفتاوى ٢٠: ٥٣

(٧٢) السابق ٢: ٢٩٣

قسموا المسائل إلى مسائل أصول يكفر بإنكارها ومسائل فروع لا يكفر بإنكارها؛ فأما التفريق بين نوع وتسميته مسائل الأصول وبين نوع آخر وتسميته مسائل الفروع فهذا الفرق ليس له أصل عن الصحابة ولا عن التابعين لهم بإحسان ولا أئمة الإسلام، وإنما هو مأخوذ عن المعتزلة وأمثالهم من أهل البدع، وعنهم تلقاه من ذكره من الفقهاء في كتبهم . . .(٧٣)».

فهذا كلام واضح أيضاً أن كل من أخطأ في مسائل الأصول أو الفروع فهو معذور باجتهاده للأسباب التي فصلها شيخ الإسلام، وإجماع الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين أنه لا يكفر من أخطأ، فإن من أراد الحق فأخطأه ليس كمن أراد الباطل فأصابه، وليس أحد يؤمن بالله رباً وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبياً ورسولاً يريد أن يذهب إلى النار بقدميه!.

فهل كان واصل بن عطاء يقضي ليله فاركاً ذقنه يفكر كيف يضل الناس أو يحرفهم عن دينهم؟ وهل كان عبد الله بن إباض يشغل نفسه في اختراع قول يخدع به الخلائق؟ وهل كان فخر الدين الرازي يخطط لإضلال عباد الله عن الصراط المستقيم؟ وقل مثل هذا في أبي منصور الماتريدي، والقاضي عبد الجبار، وأبي الحسين البصري، والجويني، والغزالي، وابن فورك والآمدي وغيرهم من علماء الإسلام، هل كانوا يقصدون من آرائهم إضلال العباد؟

كل هذا لم يكن، فأولئك ما كانوا إلا علماء مجتهدين بغض النظر عما إذا كانوا أخطأوا أو أصابوا فإنهم إنما كانوا يريدون الحق، وسيرهم الذاتية تشير إلى صلاح وعبادة وتقوى وحرص على خدمة الدين وهداية المسلمين.

والصواب عند شيخ الإسلام: «أنه من اجتهد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم وقصد الحق فأخطأ لم يكفر بل يغفر له خطؤه، ومن تبيّن له ما جاء به الرسول فشاق الرسول من بعد ما تبين له الهدى واتبع غير سبيل المؤمنين فهو كافر، ومن اتبع هواه وقصّر في طلب الحق، وتكلّم بلا علم فهو عاص مذنب، ثم قد يكون فاسقاً وقد تكون له حسنات ترجح على سيئاته(٧٤)».

ويبين لنا شيخ الإسلام أن أحوال الشخص تختلف «فليس كل مخطئ ولا مبتدع

---

(٧٣) السابق ٢٣: ١٩٥

(٧٤) مجموع الفتاوى ١٢: ٩٩

ولا جاهل ولا ضال يكون كافراً بل ولا فاسقاً بل ولا عاصياً . . . . إلخ[٧٥]».

ويؤكد ابن تيمية أن التكفير حكم شرعي، المرجع فيه إلى الكتاب والسنة لا إلى الأهواء والأمزجة، ولهذا يردُّ على من قال: أكفر من يكفرني! بأن «الكفر ليس حقاً لهم بل هو حق لله، وليس للإنسان أن يكذب على من يكذب عليه، ولا يفعل الفاحشة بأهل من فعل الفاحشة بأهله، بل ولو استكرهه رجل على اللواطة لم يكن له أن يستكرهه على ذلك» إلى أن قال: «ولو سب النصارى نبينا لم يكن لنا أن نسب المسيح[٧٦]».

فالتكفير إذن هو حكم شرعي، لا مجال فيه للتهور أو للأمزجة الشخصية، فحتى لو أن أحدنا تعرّض للتكفير من بعض الجهلة المتعجلين فلا يجوز أن يقابل التكفير بالتكفير، فإن هذا ليس حقاً لنا، بل هو حق لله تعالى.

غير أن لنا أن نسأل: لقد ذكر شيخ الإسلام أن مسألة التكفير لا بد فيها من الرجوع إلى الكتاب والسنة، وهذا لا اعتراض عليه البتة، ولكن بأي فهم نرجع إلى الكتاب؟ وبأي سنة تحديدًا وبشروط من؟ إن قيل السلف الصالح: فسنعيد السؤال مرة أخرى: لم كان هذا السلف تحديدًا هم الصالحين دون غيرهم؟ فسيقال: لأن عقائدهم صحيحة، فيجاب: ولكن عقائدهم الصحيحة إنما هم الذين رووها وقبلوها بشروطهم هم، وردوا أحاديث غيرهم إذا خالفت عقائدهم وشروطهم؟ فلم قبلت روايتهم هم دون غيرهم؟ فسيقال: لأن عقائدهم صحيحة! وهكذا نعود إلى الدّور المنطقي المحال، ولا بد من العودة إلى ما يتفق عليه الجميع من العقليات والشرعيات للانطلاق منها في حوار يوصلنا إلى العقيدة الصحيحة.

التكفير والتفسيق بين المطلق والمعيّن:

ويلفت شيخ الإسلام الانتباه إلى التفريق بين تكفير المطلق وتكفير المعيّن وكذا تفسيق المطلق وتفسيق المعيّن، فربما أطلقت الشريعة الأحكام على المطلقات، ولكن تنزيلها على المعيّن لا بد فيه من توافر شروط وانتفاء موانع، وما نقل عن السلف الصالح في تكفير من قال كذا وكذا، أو في تكفير مطلق الجهمية أو في تكفير مطلق القدرية أو في تكفير من نفى رؤية الله يوم القيامة مثلاً فهذه الأقوال ليست إلا في

(٧٥) السابق ج ن، ص ن.
(٧٦) منهاج السنة النبوية ٥: ١٢٧

المطلقات، أما إنزال هذه الأحكام على الشخص المعيّن فهذا لا بد فيه من توافر الشروط ومن انتفاء الموانع، قال الإمام عن منهج السلف في إطلاق لفظ الكفر: «وليس فيهم من كفر كل مبتدع، بل المنقولات عنهم تناقض ذلك، ولكن قد نقل عن أحدهم أنه كفّر من قال بعض الأقوال، ويكون مقصوده أن هذا القول كفر ليحذر، ولا يلزم إذا كان القول كفراً أن يكفر كل من قاله على الجهل والتأويل؛ فإن ثبوت الكفر في حق الشخص المعيّن كثبوت الوعيد في الآخرة في حقه، وذلك له شروط وموانع» إلى أن يقول: «وإذا لم يكونوا في نفس الأمر كفاراً لم يكونوا منافقين، فيكونون من المؤمنين فيستغفر لهم ويُترحّم عليهم، وإذا قال المؤمن: ﴿ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان﴾، يقصد كل من سبقه من قرون الأمة بالإيمان، وإن كان قد أخطأ في تأويل تأوله فخالف السنة، أو أذنب ذنباً فإنه من إخوانه الذين سبقوه بالإيمان فيدخل في العموم[٧٧]».

فهناك فرق إذن بين تكفير المطلق وتكفير المعيّن، ولا يلزم إذا كان القول كفراً أو إذا كان الفعل كفراً أن يكون فاعله كافراً، فربما كان متأولاً أو جاهلاً أو ناسياً أو مكرهاً أو غير ذلك من الموانع التي تمنع من إطلاق الكفر على المعيّن، وحين يدعو المسلم للذين سبقوه بالإيمان فدعاؤه هذا يمكن أن يشمل مخالفيه الذين اجتهدوا فأخطأوا.

بل ينقل ابن تيمية عن الإمام الشافعي أنه قال لحفص الفرد عندما قال: القرآن مخلوق، نقل عن الإمام الشافعي أنه قال له: «كفرت بالله العظيم»، ولم يعدّه شيخ الإسلام تكفيراً لحفص، ولكنه عدّه تبييناً من الإمام الشافعي له أن ما يقوله كفر، يقول ابن تيمية متابعاً: «ولم يحكم بردة حفص بمجرد ذلك؛ لأنه لم يتبين له الحجة التي يكفر بها، ولو اعتقد أنه مرتد لسعى في قتله، وقد صرّح [أي الإمام الشافعي] في كتبه بقبول شهادة أهل الأهواء والبدع[٧٨]».

بل ينقل ابن تيمية عن الإمام أحمد أنه بالرغم من إطلاقه القول بتكفير الجهمية، فإنه كان يدعو لولاة الأمور الذين اضطهدوا مخالفيهم ويترحّم عليهم ولا يدعو عليهم لأنهم جهلة قلّدوا من قال لهم ذلك[٧٩].

(٧٧) منهاج السنة ٥: ١٢٤
(٧٨) مجموع الفتاوى ٢٣: ١٩٦
(٧٩) السابق ج ن، ص ن.

ولو أن كل من قال بقول أطلق القول بتكفيره جزافاً لكفرنا كبار السلف الصالح، فبعض السلف ينكر قوله تعالى: «أفلم ييأس الذين آمنوا» ويقرؤونها «أفلم يتبين»، وينكر القاضي شريح قوله تعالى: «بل عجبتَ» بفتح التاء، ويقرأها: «بل عجبتُ» بضمها، وبعضهم كان ينكر أن المعوذتين من القرآن، ومع هذا فلا يجوز تكفير أعيانهم لما قد يعرض لهم من الشبهات القوية أو الجهل بالتواتر وما أشبه ذلك(٨٠).

والمقصود هنا: أن ابن تيمية يرحمه الله يبين لنا الفرق بين تكفير المطلق وتكفير المعيّن وأنه لا بد من توافر الشروط وانتفاء الموانع لإطلاق الحكم بتكفير أو تفسيق المعيّن، ولا بد من إقامة الحجة على أن هذا القول أو هذا الفعل كفر «فمن لم يبلغه العلم في ذلك عرف ذلك كما يعرف من لم تبلغه شرائع الإسلام فإن أصرّ على الجحود بعد بلوغ العلم له فهو كافر(٨١)».

ولكن السؤال: ما معنى بلوغ العلم أو الحجة؟ هل بمجرد بيان الأمر للمخالف تكون الحجة قد قامت عليه؟

الواقع أنه ما دام هناك شبهات قوية ومعارضات قوية عند المخالف لا يمكن القول بأن الحجة قد قامت عليه، وليس انقطاع المخالف في مناظرة سبباً للقول بأن الحجة قد قامت عليه؛ لأنه قد ينقطع صاحب الحق أحياناً بسبب انبهار أو شرود ذهن أو مغالطة ذكية لم يستطع كشفها أو غير ذلك من الأسباب، ولهذا فإقامة الحجة هو أمر لا يدركه إلا المخالف نفسه، هو نفسه يعلم ما إذا كانت الحجة قد قامت عليه أو لا، فإن أصر على الكفر بعد إذ علم في نفسه وانكشف له وجه الحق فحينئذ فهو كافر، ولكن من ذا الذي يعلم ما في الصدور إلا الله؟! فليس الأمر سهلاً.

وأمر آخر:

حتى تكفير المطلق لا بد فيه من دليل (قطعي) يشير إلى أن من قال كذا وكذا فهو كافر، فربما أطلق الكفر على أفعال أو أقوال هي ليست كفراً في نفس الأمر، فالأمر ـ أكرر ـ في غاية الخطورة.

ويمكن أن يلخّص لنا العلامة ابن عثيمين ما يتعلق بتكفير أو تفسيق المعيّن حين يقول: «لا يجوز إطلاق الشرك أو الكفر أو اللعن على من فعل شيئاً من ذلك [أي

---

(٨٠) مجموع الفتاوى ١٢: ٢٦٤

(٨١) مجموع الفتاوى ٦: ٢٩١

الشرك أو الكبائر]، لأن الحكم بذلك في هذه وغيرها له أسباب وله موانع؛ فلا نقول لمن أكل الربا: ملعون؛ لأنه قد يوجد مانع يمنع من حلول اللعنة عليه، كالجهل مثلاً، أو الشبهة، وما أشبه ذلك.

وكذا الشرك لا نطلق على من فعل شركاً فقد تكون الحجة ما قامت عليه بسبب تفريط علمائهم، وكذا نقول: من صام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه ولكن لا نحكم بهذا لشخص معين؛ إذ إن الحكم المعلق على الأوصاف لا ينطبق على الأشخاص إلا بتحقق شروط انطباقه وانتفاء موانعه[٨٢]».

هل كان شيخ الإسلام يكفر أحداً بعينه؟

يقول شيخ الإسلام: «مع أني دائماً ـ ومن جالسني يعلم ذلك مني ـ أني من أعظم الناس نهياً عن أن ينسب معين إلى تكفير وتفسيق ومعصية إلا إذا علم أنه قد قامت عليه الحجة الرسالية التي من خالفها كان كافراً تارة وفاسقاً أخرى، وعاصياً أخرى، وإني أقرر أن الله قد غفر لهذه الأمة خطأها، وذلك يعم الخطأ في المسائل الخبرية القولية، والمسائل العملية[٨٣]».

فيخبرنا الشيخ هنا أنه يتحرج جداً من تكفير المخالف، إلا إذا علم حقاً أنه قد قامت عليه الحجة، ولكن تبقى مسألة أنه: كيف نعلم أن الحجة قد قامت على المخالف؟ هل إبانة الحق للمخالف ـ أو ما نرى نحن أنه هو الحق ـ كافٍ لنكون نحن بهذا قد أقمنا الحجة عليه؟ ثم لماذا لا تكون الحجة قد قامت علينا نحن حين يطرح المخالف وجهة نظره ويسوق أدلته لنا؟ وإذن فسيرى هو أننا نحن الذين قد قامت علينا الحجة لا هو؟ ثم إن الحجة لا تقوم على من قامت لديه شبهات قوية تقف موقف المعارض مما نراه نحن حججاً، وما من سبيل لتكون الحجة قد قامت حقاً على المخالف إلا بأن يعلم في قرارة نفسه أن ما نقوله هو الحق، فإذا خالف ذلك انطبق عليه التكفير أو التفسيق ولكن من أين لنا أن نعلم هذه المسألة المستكنّة في قلوب العباد؟ والتي لا يعلم خباياها وخفاياها إلا الله تعالى؟ وإذن فأنّى وكيف نستطيع ـ عملياً ـ نسبة المعيّن إلى الكفر؟ فإن دخوله للإسلام كان بيقين، فلا يجوز إخراجه منه بالظن.

---

(٨٢) مجموع الرسائل والفتاوى ٩: ٣٨

(٨٣) مجموع الفتاوى ٣: ١٤٧

أما ثانياً: فإنا نجد أن شيخ الإسلام رحمه الله يتحرّج هنا من التكفير غاية التحرج، ويخبرنا بأنه من أشد الناس تعظيماً لنسبة المعيّن إلى الكفر، غير أنه ـ بغض النظر عن تكفير المعين ـ يكون هناك إشكال حقيقي في تكفير المطلق نفسه من جهتين:

الجهة الأولى: تكفير طائفة بعينها لها وجود في الخارج، مثل تكفير الجهمية على سبيل المثال، وكذلك تكفير القدرية مثلاً أو تكفير المعتزلة أو غير ذلك ألا يعد هذا تكفيراً للأعيان؟ تكفيراً لطائفة معيّنة موجودة في الخارج بعينها؟ تكفيراً لمجموعة معينة لا لفرد! وتكفيراً لجملة لا لشخص؟ فحين أقول مثلاً: النصارى كفار فهذا تكفير لأعيانهم ولكن بالجملة، وليس هذا تكفيراً لمطلق كما يظن بعض الناس، ولكني حين أقول: لقد كفر من قال إن الله ثالث ثلاثة، فهذا تكفير مطلق حقاً ليس مصروفاً إلى طائفة بعينها بل مصروف إلى من يقول هذا القول بشكل مطلق دون تحديد طائفة بعينها، فتأمل!.

الجهة الأخرى: تكفير المطلق من حيث هو مطلق، هل هو دائماً صحيح؟ بمعنى أننا لو قلنا بتكفير من ينكر رؤية الرب يوم القيامة مثلاً فهل هناك نص يفيد حقاً أن منكر الرؤية الحسية بالعين كافر أو أنه من المعلوم من الدين بالضرورة وإذن فمنكره كافر؟ بمعنى أنه هل كان يأتي الأعرابي ليسلم ويعلمه رسول الله الإسلام هل كان يلقنه أنه يجب عليك أن تؤمن بأن ذات الله تعالى ترى عياناً يوم القيامة؟ فهذه من أصول الإيمان التي يكفر تاركها؟ وهل كان رسول الله يلقن الأعرابي وجوب الاعتقاد بالمسيح الدجال؟ أو وجوب الاعتقاد بالمهدي المنتظر؟ ووجوب الاعتقاد بالمعراج مثلاً؟ وأن هذا المعراج كان بالجسد . . . إلخ؟

وكذلك اعتبار من يؤوّل النصوص مثلاً مكذباً للنصوص، كما قال شيخ الإسلام في المؤوّلين لظواهر النصوص، قال: «ولو أقرّ بلفظه [أي النص] مع إعراضه عن معناه الذي بينه الرسول، أو صرفه إلى معان لا يدل عليها مجرى الخطاب بفنون التحريف، بل لم يردها الرسول؛ فهذا ليس بتصديق في الحقيقة، بل هو إلى التكذيب أقرب[٨٤]».

فهل من يؤوّل النصوص على وفق لغة العرب هو مكذب للنص حقاً؟ وهل التأويل في أصله هو تكذيب للنص؟

(٨٤) درء التعارض ٣: ١١٠

فهذان إشكالان واقعان في مسألة تكفير المطلق يحتاجان إلى بحث وإلى موازنة.

أما بالنسبة لتكفير المعيّن فإني وفي كل ما اطلعت عليه من كتب شيخ الإسلام لم أجد له نصاً صريحاً في تكفير معيّن بوجه لا يمكن الجدال فيه، ولكنه في كتابه (بيان تلبيس الجهمية) أطلق على الإمام فخر الدين الرازي بأنه (محادٌّ لله ورسوله) فيقول: «ومن العجب أن هذا الرجل المحاد لله ولرسوله عمد إلى الأخبار المستفيضة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم التي توارثها عنه أئمة الدين وورثة الأنبياء والمرسلين واتفق على صحتها جميع العارفين فقدح فيها قدحاً يشبه الزنادقة المنافقين ثم يحتج في أصول الدين بنقل أبي معشر أحد المؤمنين بالجبت والطاغوت أئمة الشرك والضلال نعوذ بالله من شرورهم وأقوالهم والله المستعان على ما يصفون[٨٥]».

فهذا الوصف (المحادة لله ورسوله) لم يطلق في القرآن الكريم إلا على المنافقين والكافرين، فهل الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله كان محادًّا لله ورسوله حقًّا؟ وهل يجوز وصف عالم متأول من علماء المسلمين بهذه الأوصاف لاسيّما إذا كان بمنزلة الإمام الرازي رحمه الله؟ وهل تنسجم هذه الحدة وهذه القسوة مع تأصيل شيخ الإسلام الرائع الجليل في التحذير من التكفير أو التفسيق إلا بقيام الحجة والحث على الجماعة والنهي عن الفرقة؟ وهل قامت الحجة حقاً على الرازي حتى يوصف بهذا الوصف؟ وإذا كانت قد قامت عليه حقاً فمن أين علم شيخ الإسلام هذا وقد مات الرازي قبل ولادة ابن تيمية بستين سنة تقريباً؟ وإذا كان شيخ الإسلام رحمه الله ينسب للرازي أنه قد ندم آخر عمره فهل يجوز في هذه الحالة أن يوصف بأنه محادٌّ لله ورسوله؟.

فهذا مثال، وهناك مثال آخر يوحي بتكفير معيّن، وهذا موجود في فتوى من فتاواه، فقد سئل عن رجل يزعم بأن الله تعالى إنما خلق الكلام في الشجرة عندما نودي موسى عليه السلام، فأجاب:

«ليس هذا على الصواب، بل هذا ضال مفتر كاذب باتفاق سلف الأمة وأئمتها، بل هو كافر يجب أن يستتاب فإن تاب وإلا قتل، وإذا قال: لا أكذب بلفظ القرآن وهو قوله: «وكلم الله موسى تكليماً» بل أقر بأن هذا اللفظ حق لكن أنفي معناه، وحقيقته فإن هؤلاء هم الجهمية الذين اتفق السلف والأئمة على أنهم من شر أهل الأهواء

---

(٨٥) بيان تلبيس الجهمية، بتكميل وتصحيح وتعليق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، الطبعة الأولى (مكتبة ابن تيمية: بدون مكان نشر، طبعة الحكومة في مكة، ١٣٩٢هـ) ج١: ٤٥٩

والبدع، حتى أخرجهم كثير من الأئمة عن الثنتين والسبعين فرقة . . . . إلخ[٨٦]».

فهذا الكلام يوحي بتكفير ابن تيمية لهذا الرجل المسؤول عنه بعينه، لم يلتفت شيخ الإسلام فيه إلى افتراض أي مانع من الموانع التي تمنع من إطلاق الكفر عليه كجهل أو تأويل.

لكننا في المقابل نجد أن شيخ الإسلام رحمه الله يسأل عمّن يفضّل اليهود والنصارى على الرافضة، فيجيب:

«كل من كان مؤمناً بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فهو خير من كل من كفر به وإن كان في المؤمن بذلك نوع من البدعة سواء كانت بدعة الخوارج والشيعة والمرجئة والقدرية أو غيرهم؛ فإن اليهود والنصارى كفار كفراً معلوماً بالاضطرار من دين الإسلام.

والمبتدع إذا كان يحسب أنه موافق للرسول صلى الله عليه وسلم لا مخالف له؛ لم يكن كافراً به، ولو قدّر أنه يكفر فليس كفره مثل كفر من كذّب الرسول[٨٧]».

وفي نكاح الرافضة يقول: «الرافضة المحضة هم أهل أهواء وبدع وضلال، ولا ينبغي للمسلم أن يزوّج موليته من رافضي، وإن تزوّج هو رافضيّة صح النكاح إن كان يرجو أن تتوب وإلا فترك نكاحها أفضل لئلا تفسد عليه ولده . .[٨٨]».

فالشيعة الاثنا عشرية عند شيخ الإسلام ليسوا كفّاراً وإنما هم أهل أهواء وبدع وضلال، وسيأتي عما قريب نص يفيد قول ابن تيمية بقتال أئمة الرافضة وإن لم يكونوا كفاراً.

وفي هذا السياق لعل من المناسب أن آتي هنا بأمثلة للعلامة ابن عثيمين ـ وقد نقلت عنه آنفاً تحذيره الشديد من تكفير المعيّن ـ لعلنا نطلع على مدى الانسجام بين التنظير والتطبيق في مسألة تكفير المطلق وتكفير المعيّن.

من المعلوم أن الشيخ ابن عثيمين يكفّر تارك الصلاة الذي يتركها بالكلية بمعنى أنه لا يصلي البتة، فهذا حكم كلي (مطلق)، ولا يمكن تنزيله على معيّن إلا بتوافر الشروط وانتفاء الموانع كما هو معلوم، إذا ثبت هذا فهلم نتأمل هذه الفتوى:

(٨٦) مجموع الفتاوى ١٢: ٢٦٩
(٨٧) مجموع الفتاوى ٣٥: ١٢٢
(٨٨) مجموع الفتاوى ٣٢: ٤٣

«سئل فضيلته عن امرأة تقول: لي زوج لا يصلي في البيت ولا مع الجماعة، وقد نصحته ولم يجد به نصحي شيئاً، وقد أخبرت أبي وإخواني بذلك الأمر، ولكنهم لم يبالوا بذلك، وأخبركم أني أمنع نفسي منه، فما حكم ذلك؟ وكيف أتصرف؟ مع العلم أنه ليس بيننا أولاد.

فأجاب بقوله:

إذا كان حال الزوج لا يصلي في البيت ولا مع الجماعة فإنه كافر ونكاحه منك منفسخ إلا أن يهديه الله فيصلي.

ويجب على أهلك وأبيك وإخوتك أن يعتنوا بهذا الأمر، وأن يطالبوا زوجك إما بالعودة إلى الإسلام أو بفسخ النكاح، وامتناعك هذا في محله لا بالجماع ولا فيما دونه، وذلك لأنك حرام عليه حتى يعود إلى الإسلام، والذي أرى لك أن تذهبي إلى أهلك ولا ترجعي، وأن تفتدي منه نفسك بكل ما تملكين حتى تتخلصي منه، ففري منه فرارك من الأسد.

وأنا نصيحتي له: أن يعود إلى الإسلام، ويتقي ربه، ويقيم الصلاة، فإن لم يصل فإنه كافر مخلد في نار جهنم، يحشر مع فرعون وهامان وقارون وأبي بن خلف، وإنه إذا مات على هذه الحال فإنه لا حق له على المسلمين، لا بتغسيل ولا بتكفين، ولا بصلاة، ولا بدعاء. وإنما يرمى في حفرة لئلا يتأذى الناس برائحته، فعليه أن يخاف الله عز وجل ويرجع إلى دينه، ويقيم الصلاة وبقية أركان الإسلام . . . إلخ[٨٩]».

فهذا تكفير واضح وحكم بالردّة على معيّن هو زوج تلك المرأة تحديداً، يقوم عليه كل ما يتعلق بأحكام المرتدّ من إباحة الدم والمال وما يتعلق بأحكام الإرث، بل لو أن أحداً سمع هذه الفتوى فقتل زوج تلك المرأة لكانت هذه الفتوى له مبرراً ومسوِّغًا؛ لأن هذا الزوج مهدر الدم، لقد حكم فضيلة العلامة العثيمين بمجرد سماعه من المرأة، لقد حكم مباشرة بردة زوجها، دون أن ينظر لا في توافر شروط ولا في انتفاء موانع، ودون أن يسأل الرجل أو يعلم منه ما أسباب تركه للصلاة فلعل له سبباً يخفيه عن زوجته يتحرج منه، فلعله يعاني من مرض نفسي يخفيه عن زوجته مثلاً، ولعله يرى أن صلاته غير مقبولة مثلاً لسبب من الأسباب، أو هو يعاني الوسواس في الصلاة فيظن أنها غير واجبة عليه ومن أجل هذا يتركها، ولعله . . . ولعله، ومن يختلط بالعوام

(٨٩) مجموع رسائل وفتاوى ابن عثيمين ١٢ : ٥٧

وينظر كيف يفكرون لا يقضي منه العجب مما يرى من تصوراتهم وأفكارهم.

وقد تكرر هذا الأمر من الشيخ أكثر من مرة وهذه فتوى أخرى تشابه الأولى في إطلاق الحكم بالكفر والارتداد على معين:

سئل فضيلة الشيخ: عن امرأة مات زوجها وهو شاب في حادث سيارة، وأنه كان في صغره مستقيماً، وحتى بعد زواجه لكن قبل وفاته بأربع سنوات كان لا يصلي، ولا يصوم، ولم يحج، وكان جوابه إذا نصحته: اللي ما يهديه الله ما يهديه الناس، وتسأل: هل مات كافراً ضالاً؟ وهل تدعو له بالرحمة والمغفرة؟ وهل تقضي عنه الصلاة والصيام والحج؟ وهل تذبح الذبيحة التي حلف أن يذبحها؟ وهل هو شهيد لأنه مات بحادث؟ وما حكم تمني الموت لتلحق به؟ وهل تحد عليه؟

فأنت ترى من هذا السؤال مقدار حزن المرأة على زوجها وولهها به، ومقدار حبها له حتى أنها تسأل عن حكم تمني الموت لتلحق به من شدة وجدها وحزنها عليه، وهو رجل يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وواضح من السؤال أنه كان ينوي أن يذبح شاةً قرباناً لوجه الله تعالى والتي حلف أن يذبحها، ولعله قبل أن يموت بدقائق أضمر توبة ولعله كان ينوي أن يصلي ولكن الموت عاجله، ثم هو يظن ـ كما هو واضح من السؤال ـ أن الهداية من الله مطلقاً لا بجهد بشري وأن الله لم يخلق الهداية في قلبه، فهو جاهل متأول، وهذا الفكر يتبناه فضيلة العلامة العثيمين نفسه فهو يفسر عدم موت أبي طالب على الإيمان بأن الله «مقلب القلوب لم يخلق الإيمان في قلبه[٩٠]»، فلعل هذا الشاب سمع هذه الكلمة أو نحوها من الشيخ أو غيره ففهم منه ما ذكرته السائلة في سؤالها، ورأى أن الله تعالى قد خلق الهداية في قلبه ثم نزعها منه، ثم هو ينتظر الآن أن يخلق الله الهداية في قلبه مرة أخرى!.

لكن بالرغم من كل هذه الموانع يجيب العلامة العثيمين المرأة الأرملة المحزونة فيقول لها:

«إذا كان زوجك أيتها السائلة قد مات وهو لا يصلي ولا يصوم فقد مات كافراً نعوذ بالله من حاله، لأن ترك الصلاة كفر مخرج عن الملة».

فهذا أول ما صدم به الشيخ العثيمين المرأة الوالهة المفجوعة بزوجها، ثم يقول ـ بعد أن سرد الأدلة على كفر تارك الصلاة ـ :

---

(٩٠) مجموع رسائله وفتاواه ٩: ٣٥٠

«ولا يجوز لوالديه ولا لغيرهم أن يدعوا له بالمغفرة والرحمة لأن من مات كافراً فهو من أصحاب الجحيم بقول الله الذي لا يخلف، فسؤال الله أن يغفر له اعتداء في الدعاء؛ لأنه سؤال ما لا يمكن إجابته، ولا يجوز العطف والحنوُّ على من مات وهو لا يصلي، ولا أن يغسل أو يكفن أو يصلى عليه أو يدفن في مقابر المسلمين؛ لأنه ليس منهم، ولا يحشر معهم، وإنما يحشر مع أئمة الكفر فرعون وهامان وقارون وأبي بن خلف» ثم يقول: «لا تصلين عنه ولا تصومين ولا تحجين لأن الصلاة لا تقضى عن الميت، والصيام والحج لا يقضيان عمن مات كافراً، لأن العمل الصالح لا ينفع من مات على الكفر . . .» ويضيف: «بل الواجب عليك الإعراض عن التفكير فيه» ويتابع: «من مات على الحال التي ذكرت فلا ينبغي أن يهتم به المؤمن»، ويختم فتواه بقوله: «أما الإحداد فلا أرى أنه يجب عليك وذلك لأن أهل العلم يقولون: إن الزوج إذا ارتد عن الإسلام ولم يعد إليه قبل مضي زمن العدة بعد ردته فإنه ينفسخ نكاحه من حين ارتد، وقد ذكرت أن لزوجك حوالي أربع سنوات وهو لا يصلي ولا يصوم، وعلى هذا فلست زوجة له شرعاً من حين ترك الصلاة فلا يلزمك الإحداد حينئذ[٩١]».

فهذا تكفير لشخص معيّن هو زوج تلك المرأة المتوفّى بعينه، تقوم عليه كل لوازمه التي ذكرها الشيخ في هذه الفتوى التي حكم بها على زوج هذه الأرملة بالكفر، وبناء على ذلك فقد أفتاها بما يتفق مع ردة زوجها فلا يجوز لذويه أن يدعوا له بالرحمة، ولا يجوز لها أن تهتم به، بل عليها أن تعرض عن التفكير في شريك حياتها، بل ليس عليها إحداد عليه لأنه منذ ترك الصلاة قد أصبح زواجه منها منفسخاً شرعاً، وإذن فنوم زوجها ـ أو من يفترض أن يكون زوجها ـ معها، ومعاشرته إياها، ونكاحه إياها ليس نكاحاً شرعياً، وإذن فماذا يسمّى هذا النكاح في حقيقة الأمر؟!.

وإذا كان كل تارك للصلاة كافراً، وإذا كنا سنكفر هذا المعيّن وذاك المعيّن دون أن نتحقق من أسباب تركه للصلاة كما فعل فضيلة العلامة العثيمين، ونحكم بأن عقده على زوجته منفسخ شرعاً وأن عشرته لها لن تكون زواجاً شرعياً والعياذ بالله، فالسؤال هو: على كم من الناس في مجتمعنا سنحكم بالارتداد يا ترى؟ وعلى كم إنسان ستجري أحكام الارتداد المتعلقة به كانفساخ العقد وكون هذه العشرة ليست نكاحاً شرعياً، وعدم التوريث مثلاً وغيرها من الأحكام؟.

---

(٩١) مجموع رسائله وفتاواه ١٢ : ٨١

إني أقول هنا: بأننا نعاني من مشكلة وعي في مجتمعاتنا، وكم في مجتمعنا من مرضى معقدين نفسياً يعانون ويعاني من حولهم بسببهم وهم لا يشعرون بهذا لأنا لا نملك هذه الثقافة ولا هذا الوعي، ولو أننا عرضنا الكثيرين من تاركي الصلاة على الطب النفسي لوجدنا أن هناك أسباباً نفسية أدّت إلى مثل هذا النفور لاسيما إذا كانت تربية الأهل تربية قاسية عنيفة ولا سيما إذا كان الأمر بالصلاة مقروناً بالعبوس والتجهم وربما الضرب والإهانة.

كيف لا؟ وفضيلة العلامة العثيمين رحمه الله يسأله السائل عن واجب الأسرة نحو الأبناء الذين لا يصلون فيجيب:

«إذا كان عندهم أولاد لا يصلون، فالواجب عليهم أن يلزموهم بالصلاة، إما بالقول والأمر، وإما بالضرب، لقوله صلى الله عليه وسلم: (واضربوهم عليها لعشر)، فإن لم يفد معهم الضرب فإنه يرفع بهم إلى الجهات المسؤولة في الدولة ـ وفقها الله ـ من أجل إلزامهم بأدائها... إلخ[٩٢]».

فإذا كانت تربية الأولاد وحثهم على الصلاة بهذه الصورة[٩٣]، فهل سيكون من غير الطبيعي أن نجد معقدين نفسياً ربما يبغضون الصلاة؟ ثم لا يُكتَفى بهذا حتى يكفّر التاركون بمجرد سؤال أو فتوى دون نظر في توافر الشروط وانتفاء الموانع التي طالما أسسها الفقهاء وفقهم الله لكل خير؟

وأكرر أن للعوام تصورات عجيبة وغريبة منشؤها الجهل، فلقد شهدت من أقاربي من ترك الصلاة سنة كاملة فلمّا سألته تعذّر بالأعذار الواهية، فلمّا أصررت عليه وألححت بالسؤال تبيّن أنه يعاني من إفراط في خروج الريح لا يمسك معه الوضوء وهو مستحٍ جداً وخجل من أن يصارح أحداً بهذه العلة، وقد ترك الصلاة بسببها!.

والمقصود هنا أنا نرى أن الشيخ ابن عثيمين يرحمه الله لم يكلف نفسه إحسان الظن أو النظر إلى تلك الاحتمالات التي تعد موانع من تكفير المعيّن فتعجل ـ عفا الله عنا وعنه ـ في الحكم بالردة على هذا المعيّن وذاك المعيّن، وهذا مثالان فقط ذكرتهما وإلا فهناك غير هذين المثالين مما يضاف إلى ما سبق.

---

(٩٢) مجموع رسائل وفتاوى العثيمين ١٣ : ١٢٥

(٩٣) لا اعتراض على حديث النبي صلى الله عليه وسلم، لكن الأمر بالضرب لا يعني أنه هو الوسيلة الوحيدة للحث على الصلاة، وليس بالطريقة التي رتبها العلامة العثيمين رحمه الله.

هذا وفضيلة الوالد العلامة ابن عثيمين رحمه الله تعالى يقرر أن الكافر الأصلي ليس كالمرتد، «فالكافر الأصلي يمكن أن نتركه على دينه ولا نقول له شيئاً، أما المرتد فنطالبه بالرجوع إلى الإسلام، فإن أبى فقد وجب قتله، ولا يجوز أن يبقى على ظهر الأرض، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: (من بدل دينه فاقتلوه)، والكافر الأصلي قد تكون له أحكام كحل ذبيحته مثل أهل الكتاب، أما تارك الصلاة فلا تحل ذبيحته ولو سمى وأنهر الدم فذبيحته ميتة خبيثة(٩٤)».

فالارتداد إذن أشد من الكفر، وهؤلاء المرتدون أشد من الكفار حالاً والعياذ بالله، والأحكام المتعلقة بهم أشد من الأحكام المتعلقة بالكافر الأصلي، وحين نتأمل قوله في المرتد أنه (لا يجوز أن يبقى على ظاهر الأرض)، ونربطه مع حكمه على زوج تلك المرأة بالارتداد، فنتيجة ذلك أنه لا يجوز أن يبقى هذا الرجل على ظهر الأرض.

كيف يعامَل المبتدع المتأول؟

علمنا فيما مضى مبدأ شيخ الإسلام في التكفير، وأنه أمر عظيم جليل، فليس هو ألعوبة بيد أي أحد يطلقه على من شاء، إنما هو حكم شرعي يجب أن يخضع لحكم الكتاب والسنة، وليس منوطاً بالأمزجة والأهواء المختلفة.

كما أخبرنا شيخ الإسلام أن هناك فرقاً بين تكفير المطلق وتكفير المعيّن، وأخبرنا أن المتأوّل لا يمكن الحكم عليه بالكفر ولا بالفسق بل ولا بالإثم أحياناً إذا كان يريد الحق فأخطأه. فهذا كلام يتضح فيه مقدار التسامح الذي يبديه شيخ الإسلام رحمه الله نظرياً مع المخالف لكن السؤال هنا هو:

كيف نتعامل مع المبتدع المتأوّل الذي أراد الحق فأخطأه؟

يعلمنا ابن تيمية كيف نتعامل مع المخالف بأشكال يمكن سردها في نقاط:

١ . قبول ظاهره والبعد عن امتحانه:

فيقول عندما سئل عن بعض من يتستر بمذهب السلف وهو ليس سلفيًّا فقال لمن سأله: «إن أردت بالتستر أنهم يجتنّون به ويتقون به غيرهم ويتظاهرون به حتى إذا خوطب أحدهم قال: أنا على مذهب السلف ـ وهذا الذي أراده والله أعلم ـ فيقال له:

---

(٩٤) مجموع الرسائل والفتاوى ١٢ : ١١١

لا عيب على من أظهر مذهب السلف وانتسب إليه واعتزى إليه، بل يجب قبول ذلك منه بالاتفاق؛ فإن مذهب السلف لا يكون إلا حقاً، فإن كان موافقاً له باطناً وظاهراً؛ فهو بمنزلة المؤمن الذي هو على الحق باطناً وظاهراً، وإن كان موافقاً له في الظاهر فقط دون الباطن فهو بمنزلة المنافق فيتقبل منه علانيته وتوكل سريرته إلى الله، فإنا لم نؤمر أن ننقب عن قلوب الناس[(٩٥)]».

فحين يمارس المبتدع التقيّة فلسنا نحن مطالبين بالتنقيب عما في قلبه، بل نأخذه على ظاهره والله تعالى يتولى السرائر.

هذا وقد خطر لي وأنا أنقل هذه القطعة من كلام شيخ الإسلام أن أتخيل قائلها عالماً اثني عشرياً يُسأل عمن يتستر بمذهب (آل البيت)، ثم يجيب بهذا الجواب نفسه لكن يقول: فإن مذهب آل البيت لا يكون إلا حقاً . . إلخ، أو فلنتخيل أن قائلها إباضي مثلاً فأجاب فإن مذهب أهل الاستقامة لا يكون إلا حقاً . . . . ، أو معتزليٌّ يقول: فإن مذهب أهل العدل والتوحيد لا يكون إلا حقاً . . . إلخ. فإذا قرأ هذه القطعة أحد المخالفين فكيف سيكون وقعها عليه؟.

وتجد الشيخ ينهى أن يمتحن الناس على انتماءاتهم الطائفية، ويقرر أن التقوى ليست بالطائفية والانتماءات الحزبية المختلفة والأسماء المطلقة والأوصاف مهما كانت، وإنما أكرم الخلق عند الله أتقاهم، فيقول: «لا نعدل عن الأسماء التي سمانا الله بها، إلى أسماء أحدثها قوم وسموها هم وآباؤهم ما أنزل الله بها من سلطان.

بل الأسماء التي قد يسوغ التسمي بها مثل انتساب الناس إلى إمام كالحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي أو إلى شيخ كالقادري والعدوي ونحوهم، أو مثل الانتساب إلى القبائل كالقيسي واليماني، وإلى الأمصار كالشامي والعراقي والمصري فلا يجوز لأحد أن يمتحن الناس بها ولا يوالي بهذه الأسماء ولا يعادي عليها، بل أكرم الخلق عند الله أتقاهم من أي طائفة كان [(٩٦)]».

٢ . إذا أعلن بدعته يجب الإنكار عليه وعقوبته:

وبالرغم من نظرية التسامح التي أصّلها شيخ الإسلام رحمه الله، وأن المخطئ معذور بجهله وتأويله وما قام به من الشبهات المانعة من إقامة الحجة، بالرغم من كل

---

(٩٥) مجموع الفتاوى ٤: ٩١

(٩٦) مجموع الفتاوى ٣: ٢٥٥

ذلك فإن شيخ الإسلام يقرر وجوب الإنكار على المبتدع (المعلن بدعته أو الداعي إليها)، كما تجب عقوبته بصور مختلفة أقلها هجره والبعد عنه حتى يترك بدعته هذه حتى لو كان متأولاً فيها وسيأتي الحديث عن هذا.

والحاصل هنا أن الشيخ يوجب عقوبة المخالف حتى لو كان متأولاً لم تقم عليه الحجة بل ربما كانت حجته هي الظاهرة، لكنه على كل حال مخالف للسلف الصالح رضي الله عنهم لأن مذهبهم هو الحق.

وفي عقوبة المبتدع الداعي يقول شيخ الإسلام: «يعاقب من دعا إلى بدعة تضر الناس في دينهم وإن كان قد يكون معذوراً في نفس الأمر لاجتهاد أو تقليد[٩٧]» هذا في الداعي إلى بدعة يراها هو حقاً محضاً ويراها شيخ الإسلام بدعة منكرة، وإذا كان شيخ الإسلام يدعو إلى إقامة الحد على من استحل النبيذ المختلف فيه! وهو قد شربه ولم يدع الناس إليه، فكيف بالبدعة والدعوة إليها؟ فهو يقول مثلاً: «وكذلك نقيم الحد على من شرب النبيذ المختلف فيه وإن كانوا قوماً صالحين، فتدبر كيف عوقب أقوام في الدنيا على ترك واجب محرم بيِّن في الدين والدنيا، وإن كانوا معذورين فيه لدفع ضرر فعلهم في الدنيا، كما يقام الحد على من تاب بعد رفعه إلى الإمام وإن كان قد تاب توبة نصوحاً . .[٩٨]».

ففلسفة العقوبة عنده هي حماية المجتمع من هذا الضرر في الدين والدنيا، وليس أن الفاعل مستحق لها بالدرجة الأولى، وإن كنت أستغرب من قياس المتأول في النبيذ أو في العقائد على من رفع إلى الإمام في حد من حدود الله الواضحة في القرآن الكريم!.

هذا، وأولئك المبتدعة الذين يدعو شيخ الإسلام إلى عقوبتهم من أجل أنهم يرون أن الدعوة إلى منهجهم هي دعوة إلى هداية لا إلى ضلال، هؤلاء المبتدعة ـ في نظر مخالفيهم ـ يرون مخالفيهم هم المبتدعة الضالين في نظرهم، فماذا لو كانوا هم المتسلطين في بلد ما أو في زمان ما؟ هل يرضى شيخ الإسلام أن يطبّق منهجه في عقوبة المخالف وإقصائه عليه هو نفسه أو على واحد من أتباعه؟.

هذا، مع أن شيخ الإسلام على الرغم من قوله بالعقوبة في الدنيا للمجتهد المتأول

---

(٩٧) مجموع الفتاوى ١٠: ٢١٧

(٩٨) السابق: ج ن، ص ن.

إلا أنه يرى أن عذره هذا إنما ينفعه من النجاة من العقوبة في الآخرة أما في الدنيا فيجب عقوبة من فهم النص فهماً مغايراً لفهمنا وأخذ يدعو الناس إلى ما يراه أنه (الحق)، وإن سرد الأدلة على ما يقول مناظراً ومجادلاً، فيجب أن يعاقب هذا المتأول المخالف في الدنيا بأنواع العقوبات، أما في الآخرة فحسابه على الله عز وجل، ذاك أن «العقوبة في الدنيا لا تدل على كبر الذنب وصغره، فإن الدنيا ليست دار الجزاء وإنما دار الجزاء هي الآخرة، ولكن شرع من العقوبات في الدنيا ما يمنع الفساد والعدوان(٩٩)»، ولا عبرة بالتأويل فإنه قد يرفع العقوبة في الآخرة أما في الدنيا فيقول شيخ الإسلام: «وهذا [يعني ما يتعلق بالتأويل] لا يمنع أن أقاتل الباغي المتأول، وأجلد الشارب المتأول ونحو ذلك، فإن التأويل لا يرفع عقوبة الدنيا مطلقاً، إذ الغرض من العقوبة دفع فساد الاعتداء(١٠٠)»، والعقوبات المشروعة «قد تتناول في الدنيا من لا يستحقها في الآخرة وتكون في حقه من جملة المصائب(١٠١)».

أقول: أما قتال الباغي المتأول فهو قتال لمن رفع السيف، ورفع السيف يعني القتل وإراقة الدماء فقتاله إنما هو للدفاع عن النفس أو لرد العدوان حقاً، أما شارب النبيذ المتأول فما وجه جلده؟ هذا وشيخ الإسلام ينقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه لم يحد امرأة ثبت عليها الوقوع في الزنا، لأنها لا تعرف أنه حرام(١٠٢)! فكان هذا الجهل رافعاً للحد في الدنيا، في مسألة ليس فيها خلاف فقهي، هل هناك خلاف فقهي في تحريم الزنا؟ أما النبيذ فالخلاف فيه معروف، وعلى الرغم من أن لشيخ الإسلام رسالة رائعة مشهورة معروفة ضمنها الجزء العشرين من الفتاوى وهي: (رفع الملام عن الأئمة الأعلام) بيّن فيها وجوه العذر للأئمة في بعض اجتهاداتهم التي قد تصل إلى الشذوذ أحياناً في أصول الدين وفروعه، وذكر فيها النهي عن لعن مجتهد مخطئ، أقول: على الرغم من كل ذلك نجد أن شيخ الإسلام لا يعذر من شَرِبَ النبيذ متأولاً بل يرى أنه يجب أن يعاقب في الدنيا بإقامة الحدِّ عليه!، وإن كان معذوراً في الآخرة لأنه مجتهد مخطئ لا يأثم باجتهاده، وعقوبته التي تقع عليه في الدنيا ـ إن كان مجتهداً مخطئاً ـ ستكون في حقه من جملة المصائب!.

---

(٩٩) مجموع الفتاوى ٢٠: ٥٨

(١٠٠) مجموع الفتاوى ٢٢: ١٣

(١٠١) مجموع الفتاوى ١٠: ٢١٧

(١٠٢) مجموع الفتاوى ١٩: ١١٣

فابن تيمية إذن يؤصل لعقوبة المخالف في الفقه أو في العقيدة، بأنواع العقوبات المقدور عليها، ويؤكد شيخ الإسلام أن هذه العقوبات تفعل مع القدرة، فإذا كنت تقدر عليها فافعلها وإن لم تكن قادراً فافعل ما تستطيعه من هذه العقوبات، وإذن ففي هذا المنهج انسجام بين معاملة الكافر التي ذكرنا طرفاً منها سابقاً، ومعاملة المخالف المسلم، ففي حالة الضعف لست مأموراً بأن تعاقب المخالف، أما إذا كنت أقوى منه فعليك عقوبته ولو بالهجر وإن لم تفعل ذلك فقد تركت واجباً من واجبات الدين، وسأذكر من نصوص شيخ الإسلام ما يؤكد هذا بعد قليل، أما العقوبات التي يقترحها شيخ الإسلام فمنها مثلاً:

أ. هجر المخالف والتحذير منه:

وهي أقل مراتب الإنكار كما يقول شيخ الإسلام رحمه الله لينتهي عن فجوره وبدعته(١٠٣)، ويقول أيضاً: «وكذلك هجران الدعاة إلى البدع، وهجران الفساق وهجران من يخالط هؤلاء كلهم أو يعاونهم وكذلك من يترك الجهاد الذي لا مصلحة لهم بدونه فإنه يعاقب بهجرهم له لما لم يعاونهم على البر والتقوى، فالزناة واللوطية(١٠٤) وتارك الجهاد وأهل البدع وشربة الخمور هؤلاء كلهم ومخالطتهم مضرة على دين الإسلام وليس فيهم معاونة على بر ولا تقوى فمن لم يهجرهم كان تاركاً للمأمور فاعلاً للمحظور، فهذا ترك المأمور من الاجتماع، وذلك فعل المحظور منه، فعوقب كل منهما بما يناسب جرمه فإن العقوبة إنما تكون على ترك مأمور أو فعل محظور، كما قال الفقهاء: إنما يشرع التعزير في معصية ليس فيها حد؛ فإن كان فيها كفارة فعلى قولين في مذهب أحمد وغيره(١٠٥)».

وإذن فهذه العقوبة لا تنال أهل البدع فقط، بل حتى من يخالطهم فلا بد أن يعزّر أيضاً، ولا يجوز مخالطتهم إلا على وجه تبرأ به الذمة بين يدي الله، وهذا لا يكون إلا

---

(١٠٣) مجموع الفتاوى ٢٣: ١٩٤

(١٠٤) أبدي تحفظًا على وصف إتيان الذكور بأنه لوطية، فكيف نيسب هذا إلى لوط عليه السلام؟ هل ضاقت اللغة وعجزت المصطلحات؟ فماذا لو كان النبي الذي كان يفعل قومه هذا الشذوذ هو نوح مثلاً، فهل كانت ستسمى النوحية؟ وماذا لو كان النبي هو إسماعيل مثلاً فهل كانت ستسمى الإسماعيلية؟

(١٠٥) مجموع الفتاوى ١٥: ١٨٢

بالإنكار عليهم وشنوء ما وقعوا فيه على قدر الإمكان(١٠٦).

ثم تأمل مساواته أهل الزنا واللواطة وأهل الدعارة بالمجتهدين المتأولين ممن سماهم أهل البدع.

ولا بدّ كذلك من تحذير الناس من المبتدع والتشهير به وبيان أمره للناس، فإن أهل البدع أشد على الناس من قطاع الطريق(١٠٧)، فليس للمبتدع غيبة، قال شيخ الإسلام: «ولهذا لم يكن للمعلن بالبدع والفجور غيبة، كما روي ذلك عن الحسن البصري وغيره، لأنه لما أعلن ذلك استحق عقوبة المسلمين له، وأدنى ذلك أن يذم عليه لينزجر ويكف الناس عنه، وعن مخالطته، ولو لم يذم ويذكر بما فيه من الفجور والمعصية أو البدعة لاغترّ به الناس، وربما حمل بعضهم على أن يرتكب ما هو عليه، ويزداد ـ أيضاً ـ هو جرأة وفجوراً ومعاصي، فإذا ذكر بما فيه انكفّ وانكفّ غيره عن ذلك وعن صحبته ومخالطته، قال الحسن البصري: أترغبون عن ذكر الفاجر؟ اذكروه بما فيه كي يحذره الناس، وقد روي مرفوعاً . .(١٠٨)».

ومن هجر المبتدعة ألا يعاد مرضاهم، ولا تشيّع جنائزهم(١٠٩)، ولا يصلّى عليهم لزجر العوام عنهم(١١٠).

وإن زجر هؤلاء المبتدعة ونهيهم عن الكلام في مذاهبهم المخالفة لمنهج السلف هو من واجبات الولاة والأمراء فعلى ولي الأمر زجرهم وردعهم «يجب ذلك في هؤلاء، وفي كل من أظهر مقالة تخالف الكتاب والسنة؛ فإن **ذلك من المنكر الذي أمر الله بالنهي عنه**(١١١)».

وإذن فمن أظهر مقالة تخالف منهج السلف فيجب زجره وردعه وتحذير الناس منه.

وإذا كان هؤلاء المبتدعة من المخالفين للسلف الصالح رضي الله عنهم الذين لا يكون مذهبهم إلا حقاً، وإذا كان ما يأمر به السلف هو ما يأمر به الله، وإذا كان ما

(١٠٦) مجموع الفتاوى ١٥: ١٨٩
(١٠٧) منهاج السنة النبوية ٥: ٧٣
(١٠٨) مجموع الفتاوى ١٥: ١٦٨
(١٠٩) منهاج السنة ١: ٩٤
(١١٠) منهاج السنة ٥: ١٢١
(١١١) مجموع الفتاوى ١٢: ٢٤٩

ينهون عنه هو ما ينهى عنه الله تعالى؛ فإن «من لم يأتمر بما أمر الله به، وينته عما نهى الله عنه، بل يردُّ على الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر؛ فإنه يعاقب العقوبة الشرعية التي توجب له ولأمثاله أداء الواجبات وترك المحرّمات(١١٢)».

وهكذا فالرد على الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر يستوجب العقوبة، وإذن فإذا أُمر المبتدع بشيء أو نهي عن شيء فعليه أن يستجيب طوعاً أو كرهاً، ولا يناقش، وإذا ردّ على الآمرين الناهين فلا بد أن يعاقب.

ومن العقوبات التي يقترحها شيخ الإسلام أيضاً:

ب. عزل المخالف عن التصدّر وسائر الولايات:

فلا يقدّم للإمامة في الصلاة، ولا يروى عنه الحديث، ولا تؤخذ منه الفتيا، ولا يعمل في القضاء، وترد شهادته في المحاكم، لأنه فاسق من الفسقة حتى وإن كان مجتهداً متأولاً وحتى لو كان عنده أدلته وبراهينه على ما يقول. قال: «لا بد من إقامة الجمعة والجماعة، فإن أمكن تولية إمام لم يجز تولية فاجر ولا مبتدع يظهر بدعته، فإن هؤلاء **يجب الإنكار عليهم** بحسب الإمكان ولا يجوز توليتهم فإن لم يمكن إلا تولية أحد رجلين كلاهما فيه بدعة وفجور؛ كان تولية أصلحهما ولاية هو الواجب.. إلخ(١١٣)».

أما ردّ شهادة المبتدع الداعي إلى بدعته وعدم الرواية عنه، فيقول: «وردّ شهادة من عرف بالكذب متفق عليه بين الفقهاء، وتنازعوا في شهادة سائر أهل الأهواء: هل تقبل مطلقاً؟ أو ترد شهادة الداعية إلى البدع؟ وهذا القول الثالث هو الغالب على أهل الحديث، لا يرون الرواية عن الداعية إلى البدع، ولا شهادته، ولهذا لم يكن في كتبهم الأمهات كالصحاح والسنن والمسانيد الرواية عن المشهورين بالدعاة إلى البدع، وإن كان فيها الرواية عمن فيه نوع من بدعة كالخوارج والشيعة والمرجئة والقدرية، وذلك لأنهم لم يدعوا الرواية عن هؤلاء للفسق كما يظنه بعضهم، ولكن من أظهر بدعته وجب الإنكار عليه بخلاف من أخفاها وكتمها، وإذا وجب الإنكار عليه كان من ذلك أن يهجر حتى ينتهي عن إظهار بدعته ومن هجره ألا يؤخذ عنه العلم ولا يستشهد(١١٤)».

(١١٢) مجموع الفتاوى ٢٢: ١٢٥
(١١٣) منهاج السنة ٤: ٢٣٩
(١١٤) منهاج السنة ١: ٩٣

وإذن فالسائد عند أهل الحديث ألا يؤخذ عن الداعي إلى بدعته لا لأنه كذاب أو فاسق بل ليزجر عن هذه البدعة التي يعلنها ويدعو إليها، وحتى أصحاب الصحاح والسنن لم يرووا عن الدعاة إلى البدع، وإن كانوا قد رووا عن بعض من فيه بدعة.

ويقول أيضاً: «وعلى هذا فما أمر به آخر أهل السنة من أن داعية أهل البدع يهجر فلا يستشهد ولا يروى عنه، ولا يستفتى، ولا يصلى خلفه قد يكون من هذا الباب، فإن هجره تعزير له، وعقوبة له جزاء، لمنع الناس من ذلك الذنب الذي هو بدعة أو غيرها، وإن كان في نفس الأمر تائباً أو معذوراً(١١٥)».

فابن تيمية يرى أن المخالفة للسلف الصالح هو ذنب ينبغي التوبة منه، وأحب هاهنا أن أطرح إشكالاً يطرحه المخالفون، فحين يقال: (منهج السلف لا يكون إلا حقاً)، يقول المخالفون:

لماذا كان قول تلك الطائفة بعينها التي تسمّى (السلف الصالح) هي الحق دون غيرها؟ فإن كل فرقة فيها محدثون ولهم روايات تؤيد مذهبهم! فالإباضية عندهم أحاديثهم ورواتهم، والاثنا عشرية عندهم أحاديثهم ورواتهم، والزيدية عندهم أحاديثهم ورواتهم، والمعتزلة عندهم أحاديثهم ورواتهم.

فلماذا كانت تلك الطائفة بعينها هي ما يطلق عليها (السلف الصالح) دون غيرها، مع أن سائر الفرق الأخرى قد تزامنت مع ما يسمى السلف الصالح؟ وإذن فهناك (أسلاف) صالحون!

الإجابة المتوقعة أن يقال: لقد كان هؤلاء هم السلف الصالح لأن عقائدهم حسنة صحيحة، فيقال: ولماذا كانت عقائدهم حسنة صحيحة دون غيرهم؟ فيقال: لأنهم ـ أي السلف ـ هم الذين نقلوها؟ فيقال: ولماذا أخذ برواياتهم هم دون غيرهم من (المبتدعة أو الدعاة إلى البدع)(١١٦)؟ فيقال: لأنهم صالحون!، وهكذا سنرجع إلى المربع الأول ويطرح السؤال من جديد: فلماذا كانوا هم الصالحين دون غيرهم؟ فسيقال: لأن عقائدهم حسنة! وهكذا في دورة لا تنتهي! وهذا هو الدّور المحال عقلاً، وهو بدهية من بدهيات العقول أن الشيء لا يتوقف على نفسه ولكنه يتوقف على غيره.

(١١٥) مجموع الفتاوى ١٠: ٢١٧

(١١٦) لأنهم يسقطون رواية (الداعي) إلى بدعة، أما المبتدع الذي (لا يدعو) إلى بدعته لا يأخذون عنه ما يوافق بدعته فتأمل.

فحين يقال: صلاح تلك الطائفة المسماة (السلف الصالح) متوقف على حسن عقائدها، وحسن عقائدها متوقف على روايتهم هم لها دون غيرهم، وقبول روايتهم لها دون غيرهم مبني على صلاحهم، فمعنى هذا القول باختصار: أن صلاحهم مبني على صلاحهم! وهذا هو الدور المحال عقلاً، والذي لا يمكن أن يكون.

فإذا قال لك قائل: لم أدخل البيت حتى دخل سعيد، ولكن سعيداً لم يدخل حتى دخلت أنا، فستعلم أن هذا الكلام هذيان وإحالة، لأنه يقتضي أن كل واحد منهما دخل قبل الآخر وهو محال من محالات العقول؛ لأنه متناقض.

وإذن فماذا لو طبّقنا نظرية ابن تيمية في المخالف وعمّمناها فأخذت بها كل فرقة من فرق المسلمين وكل طائفة من طوائفهم فكيف سيكون حال المسلمين؟ كل فرقة ستعاقب الأخرى وستهجرها وستتقطع أواصر الأخوة الإسلامية، كما هو الحال اليوم. ولا حول ولا قوة إلا بالله، ومن العقوبات التي يقترحها شيخ الإسلام أيضاً في حق المخالف:

ج. حرمانه من حقه في الزكاة والفيء وغير ذلك من أموال (المسلمين):

من المعلوم أن الله تعالى جعل الزكاة فريضة تصرف في مصارفها الشرعية المذكورة في القرآن الكريم، فللفقير المسلم فيها حق معلوم، لكن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يؤصل لمبدأ حرمان الفقير المخالف من زكاة المسلمين كأنه ليس من الأمة، أو كأنه ليس إنساناً، وهذا عنده داخل في إطار عقوبة المخالف الداعي إلى بدعته، فهذا أسلوب من أساليب (الحصار الاقتصادي) على المخالف ليترك الجهر بآرائه واعتقاداته، من أجل هذا يقول شيخ الإسلام في حق الفقراء: «ومن كان من هؤلاء كلهم مؤمنًا تقياً كان لله وليًا؛ فإن أولياء الله الذين : ﴿أَلا إِنَّ أَوْلِيَاء اللّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ ﴾ [يونس: ٦٢، ٦٣] من أى صنف كانوا من أصناف القبلة . ومن كان من هؤلاء منافقًا، أو مظهرًا لبدعة تخالف الكتاب والسنة من بدع الاعتقادات والعبادات؛ فإنه مستحق للعقوبة . ومن عقوبته أن يحرم حتى يتوب[١١٧]».

وإذا كان الله تعالى جعل للمؤلفة قلوبهم من غير المؤمنين سهماً من الزكاة، فكيف بالمسلم المخالف المتأول؟

---

(١١٧) مجموع الفتاوى ٢٨: ٣١٢

والسؤال هو: مم يتوب المخالف؟ أيتوب من عقيدته التي يرى الانتقال عنها إلى غيرها هو الإثم وهو الفجور أو ربما الكفر بعينه؟

إن الذين نعتبرهم (دعاة إلى البدع)، يرون أنفسهم (دعاة إلى الحق)، يتحملون في سبيل دعوتهم المشاق كلها في سبيل أن يبلغوا الحق الذي يعتقدونه، وحين يمارس عليهم هذا التضييق وهذا الحصار الاقتصادي حتى كأنهم ليسوا من الأمة، أو ليسوا من البشر، فهذا التضييق ربما يعدونه نوعاً من الجهاد في سبيل الله كما يجاهد أهل الحق فيصبرون ويحتسبون، وحينئذ ربما نسأل: ماذا لو أن أهل البدع هم الذين كانوا المتصدرين وكانت لهم الغلبة والدولة؟ فهل يرضى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن يعامل بهذه الطريقة؟ فإن خصومه يرونه مبتدعاً أيضاً كما يراهم! وإذن فهل سبيل إبلاغ الحق هو بحرمان (المسلم) المخالف من زكاة المال التي يستحقها بشروط توافرها الشرعية لا بمذهبه أو بتأويله المخطئ؟.

وفي هذا الصدد أيضاً يقول ابن تيمية: «وأما الزكاة فينبغي للإنسان أن يتحرى بها المستحقين من الفقراء والمساكين والغارمين وغيرهم من أهل الدين المتبعين للشريعة، فمن أظهر بدعة أو فجوراً فإنه يستحق العقوبة بالهجر وغيره، والاستتابة فكيف يعان على ذلك؟[118]».

فإعطاء المبتدع من زكاة المال هو إعانة له على سلوك طريق البدعة برأي شيخ الإسلام، ولست أدري هل يريد شيخ الإسلام رحمه الله من هؤلاء الذين يراهم مبتدعة، هل يريد منهم أن يظهروا غير ما يبطنون، ويعلنوا غير ما يسرون، ويمارسوا التقية باحتراف! حتى لا يهددوا في لقمة عيشهم، حتى لا يقصوا من المجتمع، بل ربما تتغير ولاءاتهم إلى غير بلادهم لما يرونه من الحصار الاقتصادي أو الفكري الذي يحرمهم من القول بآرائهم في أمن وأمان يعصمهم من الخوف على دمائهم وأعراضهم، أم ترى يريد الشيخ أن يجمعوا إلى البدعة السرقة وسلوك طرق الحرام لأن المجتمع المسلم منعهم من الزكاة بسبب آراء رأوها لهم فيها أدلتهم وبراهينهم.

د. ضرب المخالف المتأول وحبسه وقتله إن لزم الأمر:

وهو داخل في وجوب الإنكار على المبتدع، وفي وجوب عقوبته على قدر

(١١٨) مجموع الفتاوى ٢٥: ٥٢

الإمكان كما قد نقلناه سابقاً، يقول شيخ الإسلام: «والداعي إلى البدعة مستحق العقوبة باتفاق (المسلمين)، وعقوبته تكون تارة بالقتل وتارة بما دونه كما (قتل السلف) جهم بن صفوان والجعد بن درهم وغيلان القدري وغيرهم[١١٩]».

أما قوله (باتفاق المسلمين) فالسؤال هو: من هم هؤلاء المسلمون؟ هل المقصود بالمسلمين الأمة كلها بكل فرقها المنتسبة للإسلام؟ ففي تلك الفرق من هم من (أهل الأهواء والبدع) مرجئة وقدرية وشيعة وإباضية وغيرها، وهم ـ إن صح أنهم متفقون على معاقبة الداعي إلى البدعة ـ فهم مختلفون في ما هي البدعة التي يعاقب الداعي إليها، وشيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ نفسه يعد عند تلك الطوائف مبتدعاً داعياً إلى بدعته مستحقاً للعقوبة! وهذا ما جرى حقاً للشيخ رحمه الله، إذ اتهم بالبدعة وسجن في سجن القلعة في دمشق وبقي فيها سجيناً حتى مات رحمه الله، فما الذي جعله ثابتاً على رأيه؟ ولماذا لم يرضخ لضغوطات الخصوم؟

الجواب: لأنه يرى نفسه أنه هو على الحق، وهذا بالضبط ما شعر به الجعد بن درهم والجهم بن صفوان وغيلان الدمشقي الذين قتلوا بطريقة وحشية فلم يرجعوا عن عقائدهم، لأنهم يرون أنفسهم أنهم على الحق.

بل إن شيخ الإسلام رحمه الله، يقول مقولة الواثق مما يعتقد: «أنا إن قتلت كنت من أفضل الشهداء وكان عليّ الرحمة والرضوان إلى يوم القيامة وكان على من قتلني اللعنة الدائمة في الدنيا، والعذاب في الآخرة[١٢٠]».

فها هو ذا (يجزم) بأنه إن قتل كان من (أفضل الشهداء)، فلم يرض رحمه الله أن يكون شهيداً حتى جعل نفسه من (أفضل الشهداء)[١٢١] إن قتل، بل هاهوذا يجزم بأن من سيقتله ستحل عليه اللعنة الأبدية في الدنيا، والعذاب في الآخرة! دون نظر إلى كون هذا القاتل متأوِّلاً أو لا. كل هذا لامتلائه بما يعتقد، وشعوره شعوراً قويًّا أنه على الحق، فكذلك هؤلاء الذين قتلوا كالجعد والجهم وغيلان وغيرهم لم يرجعوا عن أقوالهم برغم السيف المصلت على أعناقهم، لأنهم يرون أنفسهم على الحق.

---

(١١٩) مجموع الفتاوى ٣٥: ٢٤٢

(١٢٠) مجموع الفتاوى ١٣: ١٣٨

(١٢١) بوّب البخاري في صحيحه: باب لا يقال فلان شهيد، وسرد أحاديث تنهى عن وصف معينين بالشهادة هذا فيمن سقط في أرض المعركة وبين الصحابة، ولكننا نجد شيخ الإسلام (يقطع) بأنه إن قتل فسيكون من أفضل الشهداء!

وأما إن كان المقصود بالمسلمين ـ الذين اتفقوا على عقوبة المبتدع ـ أنهم ما اصطلح على تسميتهم «أهل السنة والجماعة» فهل هم وحدهم المسلمون؟ وإذا كانوا كذلك فماذا يكون من سواهم؟

هذا، والشيخ هنا ينسب للسلف أنهم مارسوا القتل ـ أو بالتعبير الحديث (التصفية الجسدية) ـ ضد المسلم المتأول المخالف وأنهم هم من سن هذه السنة في المسلم المخالف المتأول؛ ذاك أن الجهمية قد فتنوا الناس بخلق القرآن أيام المأمون، حتى قتل الواثق أحمد بن نصر الخزاعي بيده، وحُبِس الإمامُ أحمدُ وجُلِدَ من أجل هذا، فأصبحت سبة في حق الجهمية مدى الحياة، والسؤال هو: فمن هم السابقون في قتل المخالف وتصفيته جسدياً: الجهمية أم (السلف) الذين يشهد ابن تيمية لهم بأنهم هم من مارسوا قتل المخالفين ابتداءً وباركوا ذلك واستحسنوه؟ فهل يمكن القول بأن الجهمية قد أعادوا الكرة وسقوا مخالفيهم بالكأس نفسها التي سقاهم إياها من يسميهم ابن تيمية السلف(١٢٢)؟

ولا ينسب شيخ الإسلام قتل هؤلاء إلى السلف فقط، بل هو يرى أنهم قتلوا بسيف الشرع(١٢٣)، والسؤال هو: ما الدليل القطعي من الشرع الذي يبيح قتل المسلم المخالف المتأول؟ هذا ما لم نجد شيخ الإسلام يستدل عليه إلى الآن إلا بقوله تعالى: ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله﴾ كما سيأتي، وهذه الآية لم ترد إلا في حق الكافرين المشركين المقاتلين لا في حق المؤمنين المخطئين المتأولين.

هذا، على الرغم من أن شيخ الإسلام يلوم المبتدعة بأنهم يوجبون القطع في الاعتقاديات، فيقول: «وقد يوجبون [أي المبتدعة] القطع فيها كلها [أي الاعتقاديات]

---

(١٢٢) قتل غيلان الدمشقي عام ١٠٦ هـ، وقتل الجعد بن درهم عام ١١٨ هـ، وقتل الجهم بن صفوان عام ١٢٨ هـ، أي قبل فتنة خلق القرآن بقرن من الزمن، وإذا قيل بأن هناك فرقًا بين فتنة خلق القرآن وبين ما جرى هو أن الجهمية فرضوا على الناس رأيًا من خالفهم فيه قتلوه أو عزلوه، بعكس (السلف) الذين قتلوا من أظهر دعا إلى بدعته دون أن يفتنوه ويسألوه، فالجواب عن هذا: أن النوعين كليهما إرهاب فكري يتشركان في النوع ويختلفان في الدرجة، وأحب أن أنوّه هنا إلى أن فتنة خلق القرآن هي من صنع الجهمية الجبرية وليس المعتزلة، وقد ظهرت دراسات استقرائية حديثة تشير إلى براءة المعتزلة من هذه الفتنة، وهذا ما يقر به شيخ الإسلام في عدة مواطن. يراجع مجموع الفتاوى ١٤: ١٩٧-١٩٨ ، و١٧: ٣٠٠، وكتاب النبوات ص ٢١١.

(١٢٣) مجموع الفتاوى ٢: ٢٩٣

على كل أحد، فهذا الذي قالوه على إطلاقه وعمومه خطأ مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها . .[١٢٤]».

والسؤال هو: علام قتل من قتل من المتأولين المخالفين؟ هل قتلوا في قطعي أم في ظني؟ إن قيل: قتلوا في قطعي؛ فلماذا لا يكون ظنياً بالنسبة إليهم والسلف لا يوجبون القطع في الاعتقادات على كل أحد؟ لاسيما وشيخ الإسلام يقر بأن (الضرورات) يمكن أن تخفى على بعض الناظرين ـ كما نقلنا سابقاً ـ فكيف بـ (الاستدلاليات)؟ وإن قيل: قتلوا في أمر ظني، فهل يقتل الإنسان في مسألة ظنية اجتهد فيها فأخطأ؟ إن الله تعالى يقول: ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق﴾، والحق هو خلاف الظن، قال تعالى: ﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾.

ويتابع شيخ الإسلام فيقول: «ولو قدر أنه [أي المبتدع] لا يستحق العقوبة، أو لا يمكن عقوبته فلا بد من بيان بدعته والتحذير منها؛ فإن هذا من جملة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي أمر الله به ورسوله[١٢٥]».

فالأصل إذن ـ في نظر شيخ الإسلام ـ هو العقاب، فإذا كان العقاب متعذراً أو صعباً فاللجوء حينئذ إلى البيان والإرشاد وقرع الحجة بالحجة!، فهذا خيار ثانٍ يأتي بعد العقاب فتأمل!.

ثم يقول: «والبدعة التي يعد بها الرجل من أهل الأهواء ما اشتهر عند أهل العلم بالسنة مخالفتها للكتاب والسنة كبدعة الخوارج والروافض والقدرية والمرجئة[١٢٦]».

وهنا فمن حق المخالفين المذكورين في هذا النص أن يقولوا: ماذا تقصدون بالسنة التي خالفناها؟ إذا كنتم تقصدون بالسنة ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من هدي في الصلاة والزكاة والصيام والحج وحسن الخلق، والطعام والشراب واللباس والجهاد وغيرها، فكل المسلمين يقولون بهذا، والمسلمون كلهم بهذا الاعتبار هم أهل سنة.

وإن كنتم تقصدون بالسنة ما ورد عن رسول الله من أحاديث، فكل فرقة من هذه الفرق لها دواوينها ولها محدثوها ورواتها ورجالاتها، وإذن فكل فرقة بهذا الاعتبار أيضاً أهل سنة.

(١٢٤) درء التعارض مج ١: ٣٥
(١٢٥) مجموع الفتاوى ٣٥: ٢٤٢
(١٢٦) السابق نفسه.

وإن كنتم تقصدون بالسنة العقائد التي تقولون بها فهذا هو موطن النزاع بيننا وبينكم، ولا بد إذن من الحوار والجدال والمناظرة والمناقشة بالتي هي أحسن، على وفق ما أمر الله تعالى به في القرآن الكريم من الجدال بالتي هي أحسن، وقول الحسن للناس.

بل إن شيخ الإسلام رحمه الله يحث على قتل الداعية إلى البدع حتى وإن (أظهر التوبة)! فيقول: «ومن كان داعياً منهم إلى الضلال لا ينكشف شره إلا بقتله قتل أيضاً وإن أظهر التوبة وإن لم يحكم بكفره كأئمة الرفض الذين يضلون الناس، كما قتل المسلمون غيلان القدري والجعد بن درهم وأمثالهما من الدعاة[١٢٧]».

وإذن فشيخ الإسلام يرى أن المبتدع الداعي إلى بدعته يقتل حتى ولو لم يكن كافراً، كأئمة الرافضة الذين يضلون الناس!، وحتى لو أظهر هذا المبتدع الداعي إلى بدعته التوبة فهذا لن يرفع عنه سيف القتل، وبهذا فليحذر المخالفون فإنهم في خطر حتى وإن أظهروا التوبة!.

ويؤكد شيخ الإسلام أنه ليس شرطاً أن يكون من يقتل لدعوته إلى بدعته كافراً فيقول: «وأما قتل الداعية إلى البدع فقد يقتل لكف ضرره عن الناس كما يقتل المحارب، وإن لم يكن في نفس الأمر كافراً[١٢٨]».

هذا مع أن شيخ الإسلام رحمه الله تعالى وعفا عنا وعنه لا يخفى عليه حديث أسامة بن زيد الصحيح في الرجل الذي قال كلمة التوحيد فقتله، فلما علم رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أقتلته بعد أن قال لا إله إلا الله؟ قال أسامة: إنما قالها تعوُّذًا! فأجاب نبي الرحمة ونبي الإنسانية والعطف، قال: إني لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم.

هذا والشيخ أيضاً يرى أنه يجب قتال الطائفة التي تخرج عن شريعة من شرائع الإسلام، ومن ذلك «إظهار البدع المخالفة للكتاب والسنة واتباع سلف الأمة وأئمتها، مثل أن يظهروا الإلحاد في أسماء الله وصفاته أو التكذيب بقضائه وقدره أو التكذيب بما كان عليه جماعة المسلمين على عهد الخلفاء الراشدين أو الطعن في السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان، أو مقاتلة المسلمين حتى يدخلوا في

---

(١٢٧) مجموع الفتاوى ٢٨: ٣٠٣

(١٢٨) مجموع الفتاوى ٢٣: ١٩٧

طاعتهم التي توجب الخروج عن شريعة من شرائع الإسلام[١٢٩]».

فأما الإلحاد في أسماء الله وصفاته فالمقصود به عند الإمام نفي الصفات وهو فعل الجهمية ومن وافقهم في هذا، وأما التكذيب بالقضاء والقدر فهو قول القدرية الذين ينكرون القدر بمعنى خلق أفعال العباد ويدخل فيه المعتزلة والزيدية، وأما الطعن في السابقين الأولين فالمقصود بهم الشيعة الاثنا عشرية.

فهؤلاء يجب قتالهم ـ في رأيه ـ ويستشهد شيخ الإسلام بقوله تعالى: «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله» قال: «فإذا كان بعض الدين لله، وبعضه لغير الله وجب القتال، حتى يكون الدين كله لله[١٣٠]».

وإذن فشيخ الإسلام يسوق حكماً كلياً مطلقاً هنا هو (وجوب قتال المخالفين) من الطوائف التي ذكرها، فهذا هو الأصل في التعامل معهم على قدر الإمكان.

إن قتل المخالف عند شيخ الإسلام رحمه الله فيه مصلحة للمسلمين وإراحة لهم من شره، «فإن الحق إذا كان ظاهراً قد عرفه المسلمون، وأراد بعض المبتدعة أن يدعو إلى بدعته؛ فإنه يجب منعه من ذلك، فإذا فعل هجر وعزر كما فعل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب بصبيغ بن عسل التميمي، وكما كان المسلمون يفعلونه، أو قُتل كما قتل المسلمون الجعد بن درهم وغيلان القدري وغيرهما، كان ذلك هو المصلحة، بخلاف ما إذا ترك داعياً وهو لا يقبل الحق إما لهواه، وإما لفساد إدراكه، فإنه ليس في مخاطبته إلا مفسدة وضرر عليه وعلى المسلمين[١٣١]».

فالمهم هو أن يقتل هذا المبتدع الداعي، بغض النظر عن سبب إصراره على بدعته حتى لو كان هذا السبب هو ضعف إدراكه وقلة ذكائه مثلاً فيجب أن يقتل، فإن المصلحة إنما هي في قتله.

وإذا كان القتل هو أقسى عقوبة يمكن أن تلحق بالمخالف الداعي إلى بدعته، فهناك عقوبات دونها كالضرب مثلاً كما فعل عمر بن الخطاب بصبيغ بن عسل التميمي، وهي قصة عن رجل كان يثير الشبهات في متشابه القرآن لا يقصد معرفة الحق بقدر ما كان يقصد إثارة الشبهات، أما تلك الفرق التي يدعو ابن تيمية إلى قتلها وقتالها فلكل منها منهجها في فهم النص الديني، ولها أدلتها العقلية والنقلية، ومناهجها

---

(١٢٩) مجموع الفتاوى ٢٨: ٢٧٨

(١٣٠) السابق نفسه.

(١٣١) درء تعارض العقل والنقل مج ٤: ٩٣

المعرفية، ولها مشايخها وعلماؤها وأعلامها المشهورون بالتقوى والصلاح والعبادة والحرص على مصلحة المسلمين، بغض النظر عما إذا وافقهم شيخ الإسلام أو خالفهم، وتلك الفرق ترفض أسلوب صبيغ بن عسل الذي هدفه فقط التلاعب بآيات الكتاب الكريم بلا منهج ولا ميزان، فأين هذا من ذاك؟.

وإذا كان القتل والقتال هو أقسى ما يمكن أن يوجه للداعي إلى بدعته، فإن للسياط أيضاً وللحبس موضعهما عند شيخ الإسلام، فهو يأمر الوالي أن يزجر البطائحية الصوفية بما سماه السياط الشرعية[١٣٢]أي بأن يضربوا.

وهو ينقل عن الإمام أحمد أن المبتدع إذا لم يرجع عن بدعته يحبس حبساً مؤبداً مدى الحياة حتى يموت[١٣٣]!.

وكذلك نجد شيخ الإسلام يسب العالم الشيعي ابن المطهر الحلّي في موضعين من كتابه منهاج السنة النبوية ويشتمه ويصفه بأنه «الحمار الرافضي» وبأنه «أحمر من عقلاء اليهود[١٣٤]»[١٣٥].

إن شيخ الإسلام ينقم على المبتدعة أنهم «يلزمون بها [أي البدعة] الناس ويعادون من خالفهم فيها ويستحلون عقوبته[١٣٦]».

ولكن من يقرأ لشيخ الإسلام يجد أنه يسلك ـ بحق ـ ما سلكه هؤلاء المبتدعة، فيعادي من خالفه ويستحل عقوبته على الوجه الذي رأيناه.

وإذا كان البطش بالمخالف غير متحقق عملياً فلا أقل من (الفرح) بقتل المخالف وإراقة دمه ولو بعد قتله بقرون!، فهاهو ذا ابن القيم رحمه الله في نونيته يذكر قتل الجعد بن درهم يوم عيد الأضحى حين قال خالد بن عبد الله القسري للناس يوم العيد: ضحوا تقبل الله ضحاياكم فإني مضحٍّ بالجعد بن درهم فإنه زعم أن الله لم يتخذ

(١٣٢) مجموع الفتاوى ١١: ٢٥٦
(١٣٣) مجموع الفتاوى ٣٥: ٢٣٤
(١٣٤) منهاج السنة النبوية ٧: ١٥٨
(١٣٥) إن السب والشتم والإقذاع لا يليق بالعوام فضلاً عن العلماء، وحين يتعذر أحد بأن هؤلاء يتعدّون حدودهم على الصحابة الكرام، فإن هذا ليس بحجة لنا لنطلق ألسنتنا بالشتم والسب، وهل هناك أشد كفراً من فرعون الذي أمر الله تعالى موسى بالتلطف معه لعله يتذكر أو يخشى؟
(١٣٦) مجموع الفتاوى ٢٧: ١٦٨

إبراهيم خليلاً، ولم يكلِّم موسى تكليماً، فنزل من المنبر فذبحه، ينقل ابن تيمية هذه القصة ويقول بأن علماء المسلمين شكروا له هذا[١٣٧].

أما ابن القيم رحمه الله فصاغها في نونيته الشهيرة فقال:

من أجل ذا ضحّى بجعدٍ خالد الـ ـقسريُّ يوم ذبائح القربان
إذ قال: إبراهيم ليس خليله كلا، ولا موسى الكليم الداني
شكر الضحيّة كل صاحب سنّةٍ لله درُّك من أخي قربان

فابن القيم ـ رحمه الله تعالى ـ لا يخفي هنا فرحته من وراء القرون بقتل الجعد بن درهم على يد خالد بن عبد الله القسري، ولا يكتفي بهذا بل يذكر أن "كل صاحب سنة" شكر هذا، ثم يظهر ثناءه على القاتل بقوله: لله درُّك، يعجب من هذا الفعل رضاً به، واستحساناً لصنيعه.

أما جرم الجعد المذكور هنا فهو ـ بحسب ظاهر هذه الأبيات ـ أنه كان يقول إن إبراهيم ليس خليل الله، وإن الله لم يكلّم موسى، هذه الجريمة هي التي ذكرها خصم الجعد بن درهم وهو خالد بن عبد الله القسري. سُمِع الاتهام من القاتل ولم يسمع الدفاع من المقتول!.

أما الزعم بأن الجعد نفى أن يكون الله اتخذ إبراهيم خليلاً فهذا هو التعبير المستخدم لتشنيع مذهب الجعد بن درهم، وهي طريقة معروفة بين أصحاب الفرق تشنع بها فرقة مذهب الفرقة الأخرى بإساءة حكاية ما تقول تلك الفرقة، وهو نمط معروف.

إن فحوى مذهب الجعد بن درهم أنه يقول: إن الخلة هي أقصى المحبة، والمحبة هي ميل المحب إلى المحبوب والالتذاذ بمنافعه، وهذا المعنى لا يليق بالله تعالى، فنفسر الخلة بإرادة الإحسان، لأن المحب يريد الإحسان إلى المحبوب، ففسرنا المحبة بلازم من لوازمها وهو إرادة الإحسان، وإذا كانت الخلة هي أقصى درجات المحبة، فالخلة إذن تقتضي أقصى درجات إرادة الإحسان، وإذن فكون الله تعالى اتخذ إبراهيم خليلاً، معناه أن الله تعالى يريد بإبراهيم من الإحسان ورفعة الدرجة والذكر أكثر مما يريد بغيره. وهذا القول يقول به عموم الأشعرية والماتريدية والمعتزلة

---

(١٣٧) مجموع الفتاوى ١٣ : ٩٦

والزيدية وغيرهم من المسلمين، فإذا كان الجعد قد استحق القتل بسبب مقولته هذه فأولئك كلهم يستحقون القتل مثله، فلتقم المحاكم لهم وليعدّ في كل عيد أضحى من علماء تلك الفرق ذبيح لتزداد البهجة بالعيد على دمائه، فيشكر الضحية «كل صاحب سنة»، وليقال للقاتل: «لله درك من أخي قربان»!.

وأما كون الله لم يكلم موسى تكليماً، ففحوى مذهب الجعد بن درهم أنه يقول: إن الكلام فعل المتكلم، وإذا كان فعلاً فهو حادث يكون بعد أن لم يكن، والله تعالى قديم، وإذا كان قديماً فيستحيل أن تقوم بذاته الحوادث، وإذن فالله تعالى فعل هذا الكلام الذي هو حروف وأصوات في الشجرة فسمعه موسى ووعاه، فكان هذا كلاماً لله تعالى لم يوكل الله أحداً بأن ينقله عنه، كواسطة، وإنما خلقه في الشجرة مباشرة، وشبيه بهذا مثلاً كون الجني ـ إن صح هذا ـ ينطق على لسان الإنسي، فكلام الجني في هذه الحالة ينسب لفاعله ولا ينسب لمن قام به، وفي العصر الحديث اليوم نسمع الواعظين على أجهزة التسجيل فيقوم كلامهم بالأجهزة ولكنه كلام الواعظين وليس كلام الجهاز! وإذن فالكلام ينسب لفاعله مباشرة وليس لمن قام به.

من أجل هذا عدّ القسري الجعد بن درهم مكذباً لكلام الله تعالى بسبب تأويله، فذبحه من أجل هذا، وإذا كان الأمر كذلك فعلينا أن نذبح الأشعرية أيضاً لأنهم يقولون إن كلام الله قسمان:

١ . المعنى القديم القائم بالذات.

٢ . العبارة عن ذلك المعنى القائم بالذات، وهي الأصوات والحروف التي تقوم بالتالي والقارئ وهذه العبارة مخلوقة وهي تارة تكون أمراً وتارة تكون نهياً وتارة تكون خبراً وتارة تكون بالعبرانية فهي توراة أو سريانية فهي الإنجيل أو عربية فهي القرآن وهكذا.

وكذلك علينا أن نذبح الزيدية والمعتزلة، لأن كلامهم في القرآن هو أنه فعل لله تعالى وأفعال الله مخلوقة، فمذهبهم شبيه بمذهب الجعد، فلتنصب المشانق إذن في أيام الأعياد لتزداد البهجة بالقرابين!.

ومن الجدير بالذكر هنا، أن فضيلة العلامة العثيمين ذكر هذه الأبيات عن ابن القيم، وترحّم على القسري القاتل، ولم يترحّم على المخالف المتأول المقتول![١٣٨].

---

(١٣٨) مجموع الرسائل والفتاوى ٨: ١٩٨

هذا وإني أتمنى على القارئ الكريم الرجوع إلى كتب التاريخ والتراجم للنظر في سيرة والي العراق للأمويين خالد بن عبد الله القسري[١٣٩] بمزيد من التوسع لعله يأخذ تصوّراً وافياً عن هذه الشخصية وما اتصفت به من بطش ومظالم إضافة إلى إطلاق اليد بالجود والكرم!.

وفي السنن عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا تقبل شهادة خصم ولا ظنين ولا ذي غمر على أخيه» وهو حديث حسن، كما قال محقق كتاب منهاج السنة النبوية.

فلماذا قبلت شهادة خالد القسري في خصمه؟

هذا وشيخ الإسلام رحمه الله قد ذكر عن نفسه أنه لا يلزم برأيه أحداً من الخلق فيقول: «وأنا ما بغيت على أحد ولا قلت لأحد: وافقني على اعتقادي وإلا فعلت بك، ولا أكرهت أحداً بقول ولا عمل، بل ما كتبت في ذلك شيئاً قد إلا أن يكون جواب استفتاء بعد إلحاح السائل واحتراقه، وكثرة مراجعته، ولا عادتي مخاطبة الناس في هذا ابتداء[١٤٠]».

والسؤال هو: إذا كان المنهج يقتضي أن من لم يقل بكذا وكذا حبس، وأن من دعا إلى ما يخالف هذا المنهج جلد أو سجن أو قتل، إذا كان المنهج يقتضي هذا، أفليس هذا إكراهاً للمخالف يجبره على قول خلاف ما يعتقد حتى لا يتعرض للعقوبة؟ أو يجعله يسكت على مضض دون أن يبلغ ويجهر بما يعتقده أنه الحق ويمارس حريته العقدية والمذهبية؟.

وكذلك العلامة ابن عثيمين رحمه الله يقول: «ولا ريب أن من حاول إلزام الناس برأيه فقد بوّأ نفسه مكان الرسالة واتخذ نفسه شريكاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم، نسأل الله العافية، والإنسان إذا أبان ما يعتقده من الحق فقد أبرأ ذمته، سواء قبله الناس أم لم يقبلوه، وسواء استحسنوا صنيعه أم عابوه[١٤١]».

---

(١٣٩) قال الزركلي في الأعلام: «خالد بن عبد الله بن يزيد بن أسد القسري، من بجيلة، أبو الهيثم: أمير العراقين، وأحد خطباء العرب وأجوادهم. يماني الأصل، من أهل دمشق، ولي مكة سنة ٨٩ هـ للوليد بن عبد الملك، ثم ولاه هشام العراقين (الكوفة والبصرة) سنة ١٠٥ هـ، فأقام بالكوفة وطالت مدته إلى أن عزله هاشم سنة ١٢٠ هـ، وولى مكانه يوسف بن عمر الثقفي وأمره أن يحاسبه، فسجنه يوسف وعذبه بالحيرة، ثم قتله في أيام الوليد بن يزيد، وكان خالد يرمى بالزندقة، وللفرزدق هجاء فيه» ٢: ٢٩٧

(١٤٠) مجموع الفتاوى ٣٠: ١٥٤

(١٤١) مجموع الرسائل والفتاوى ١٨: ١٤٩

فليت الأمر يقتصر على البيان والحجة، فإن الله تعالى يقول: ﴿وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً﴾ فمجرد مجيء الحق كاف لاندحار الباطل، ولا حاجة لفرش النطع وحد السيف، وفتح السجون للمخالفين! فإن الحق أبلج والباطل لجلج.

لقد ذاق شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لذعة السجن، وتعرّض لآلام الإقصاء فقال: «هل ادّعى أحد علي دعوى مما يحكم به؟ أم هذا الذي تكلمت فيه هو من أمر العلم العام؟ مثل تفسير القرآن ومعاني الأحاديث، والكلام في الفقه وأصول الدين، وهذه المرجع فيها إلى من كان من أهل العلم بها والتقوى لله فيها، وإن كان السلطان والحاكم من أهل ذلك تكلم فيها من هذه الجهة، وإذا عزل الحاكم لم ينعزل ما يستحقه من ذلك، كالإفتاء ونحوه ولم يقيد الكلام في ذلك بالولاية[١٤٢]».

إن الكلام في الكليات والشرائع متاح لأهله وليس مرتبطاً بالحاكم والوالي، فحتى لو أن الحاكم والوالي أقيلا من عملهما، لم يتقيد كلامهما في الفقه والتفسير والحديث وعلوم الشريعة بالولاية، فإن هذا متاح لأهل هذا الشأن بدون تقييد بولاية أو قضاء، فلأهل هذا الشأن الحرية التامة في الإفصاح عما يعتقدون.

ويتساءل شيخ الإسلام ابن تيمية: لماذا يسجن؟ هل لأنه تكلم في هذه الأمور العامة؟ فإنه ليس للحاكم أن يجبر الناس على قول رآه فهذا ليس له، فيقول: «وليس المراد بالشرع اللازم لجميع الخلق حكم الحاكم ولو كان الحاكم أفضل أهل زمانه، بل حكم الحاكم العالم العادل يلزم قوماً معيّنين تحاكموا إليه في قضية معيّنة لا يلزم جميع الخلق، ولا يجب على عالم من علماء المسلمين أن يقلد حاكماً لا في قليل ولا في كثير إذا كان قد عرف ما أمر الله به ورسوله، بل لا يجب على آحاد العامة، تقليد الحاكم في شيء، بل له أن يستفتي من يجوز له استفتاؤه وإن لم يكن حاكماً، ومتى ترك العالم من علمه من كتاب الله وسنة رسوله واتبع حكم الحاكم المخالف لحكم الله ورسوله كان مرتدًّا كافراً يستحق العقوبة في الدنيا والآخرة . . . .[١٤٣]».

وإذن فلماذا يحاسب (المبتدعة) والداعون ما يعتقدون أنه الحق؟ ولماذا يعاقبون؟ ولماذا يهجرون؟ ولماذا يسجنون ويقتلون؟ أليتركوا ما هم عليه مما يرونه حقاً وليتوبوا من ذلك؟

---

(١٤٢) مجموع الفتاوى ٣: ١٥٠

(١٤٣) مجموع الفتاوى ٣٥: ٢١٨

يجيب شيخ الإسلام على هذا فيقول: «وليس لأحد أن يحكم على عالم بإجماع المسلمين، بل يبين له أنه قد أخطأ، فإن بيّن له بالأدلة الشرعية التي يجب قبولها أنه قد أخطأ وظهر خطؤه للناس، ولم يرجع بل أصر على إظهار مايخالف الكتاب والسنة، والدعاء إلى ذلك وجب أن يمنع من ذلك، ويعاقب إن لم يمتنع، وأما إذا لم يبين له ذلك بالأدلة الشرعية لم تجز عقوبته باتفاق المسلمين، ولا منعه من ذلك القول ولا الحكم عليه بأنه لا يقوله . . .(١٤٤)».

فكأن الشيخ رحمه الله يرى أن بيان الخطأ إنما هو في الانقطاع في المناظرة! وهذا ليس كافياً ليمنع الرجل من الكلام، ثم إذا ظهر للناس بطلان ما يقول فلماذا يمنع؟ لقد سقط وانتهى أمره فما الحاجة إلى المنع والعقوبة؟ وأيضاً أي مناظرة سينجح فيها المخالف تحت ضغط العقوبة وظلال التهديد؟.

إن الذين سجنوا شيخ الإسلام وتسلطوا عليه إنما عاملوه بهذه الأصول التي يؤصلها، ونظروا إليه بالمنظار الذي نظر به هو إلى الآخرين، وهذا أمر مؤسف، أمر مؤسف أن يكون الخطاب الطائفي والمذهبي هو سيد الموقف، أمر مؤسف أن تتسلط كل فرقة على الأخرى حين يكون لها الغلبة، فإذا دارت الأيام تغلبت الفرقة المستضعفة واستضعفت الفرقة التي كان له الغلبة، وهكذا دواليك، وحين ستتعامل كل طائفة مع مخالفيها بهذه الطريقة فستتقطع أواصر الأخوة بين المسلمين، وسيقضى على الوحدة الإسلامية التي هي مطلب وهدف، لاسيما في هذه الأزمان التي نحن أحوج ما نكون فيها إلى التجميع لا التفريق(١٤٥)، فلتنزع كواتم الصوت، ولترفع اللُّجُم عن الأفواه، وليترك صاحب كل قول ليقول رأيه، ولا خوف على الإسلام فإنه ليس ريشة تطيرها نسمة ضعيفة من الرياح، لم يزل الحق حقاً باقياً عرفناه أم جهلناه، كان حقاً قبل أن نولد، وسيبقى حقاً بعد أن نموت، الحق حق، والباطل باطل، فلا خوف على أهل الحق ولا هم يحزنون.

---

(١٤٤) مجموع الفتاوى ٣٥: ٢٢٤

(١٤٥) ولنا فيما يجري في العراق وغيره من بلدان المسلمين من نزاعات طائفية عبرة لذوي القلوب والأبصار.

الفصل الثالث

ابن تيمية والمرأة

«وتنازع العلماء: هل عليها أن تخدمه في مثل فراش المنزل، ومناولة الطعام والشراب والخبز والطحن والطعام لمماليكه وبهائمه مثل علف دابته ونحو ذلك؟ فمنهم من قال: لا تجب الخدمة، وهذا القول ضعيف، كضعف قول من قال: لا تجب عليه العشرة والوطء؛ فإن هذا ليس معاشرة له بالمعروف، بل الصاحب في السفر الذي هو نظير الإنسان وصاحبه في المسكن إن لم يعاونه على مصلحة لم يكن قد عاشره بالمعروف، وقيل ـ وهو الصواب ـ: وجوب الخدمة، فإن الزوج سيدها في كتاب الله، وهي عانية عنده بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعلى العاني والعبد الخدمة»

ابن تيمية

مجموع الفتاوى ٣٤: ٥٨

ابن تيمية والمرأة

تناولنا بالحديث علاقة ابن تيمية بالآخر غير المسلم، حال كون ابن تيمية مسلماً، وتناولنا علاقة ابن تيمية بالآخر المسلم حال كون ابن تيمية سنيًّا سلفياً، وسنتناول في هذا المبحث علاقة ابن تيمية بالمرأة حال كون ابن تيمية رجلاً.

ومن المهم قبل أن أخوض في التفاصيل أن أنبّه إلى أن شيخ الإسلام عاش حياته عازفاً عن الزواج، وإذن فيمكننا أن نقول إن هذا ربما أثّر في نظرة ابن تيمية للمرأة، وإن كنت لا أستطيع أن أزعم أن هذه قاعدة مطردة، فربما يعرف المرأة من لم يتزوج قط، أكثر من معرفة المتزوج لها، لكننا هاهنا نكتفي بالخرص والتخمين.

وأيضاً فالعصر الذي عاش فيه ابن تيمية هو ما يسميه بعض المؤرخين عصر الانحطاط، حيث التراجع الحضاري والسياسي والفكري وغلبة التقليد وضعف الاجتهاد والتقاليد البالية والعادات غير الحميدة، كل هذا كان مما يميّز العصر (المملوكي) الذي عاش فيه ابن تيمية رحمه الله، وإذن فكثير من أفكاره التي ربما يفاجأ بها القارئ هي نتاج الثقافة السائدة في ذلك الوقت.

إن كل ما نعلمه من الشريعة السمحة من استيصاء الخير بالنساء، ومن أن النساء شقائق الرجال، ومن الأمر بالإحسان إلى المرأة والنهي عن ظلمها وما يتعلق بذلك من واجبات وحقوق، وما يرتبط بذلك من أحكام وتشريعات، كل هذا معلوم غير خاف فلا حاجة بنا إلى ذكره، يقول به شيخ الإسلام كما يقول به غيره من علماء الأمة الربانيين المصلحين من أمثال الإمام ابن تيمية رحمه الله.

غير أن ما أريد أن أذكره هنا خارج عن هذا الأصل، إنه يعبّر عن فهم شيخ الإسلام الخاص، وإن كان ربما يوافق فيه آخرين.

ومن أجل هذا؛ فأحب أن أقصر حديثي عن علاقة شيخ الإسلام بالمرأة على أمرين يمتزج أحدهما بالآخر بطريقة أو بأخرى، هما:

أولاً: رأي ابن تيمية في المرأة من حيث هي (المرأة) كيف ينظر إليها حال كونها مخلوقاً متميزاً له صفاته وجبلته.

وثانياً: بعض آرائه الفقهية المتعلقة بالمرأة، ولا يعنيني هنا ذكر ما يتعلق بأحكام الحيض والنفاس والعبادات المحضة بقدر ما يعنيني الجانب الاجتماعي أو المدني أو (المعاملاتي) للمرأة إن صح التعبير.

وقد يتفق شيخ الإسلام مع علماء آخرين أو يختلف معهم، ولكن المقصد هنا أقواله هو، وآراؤه هو، ولهذا فلست معنيًّا هنا بكونه وافق أو خالف غيره من العلماء في مسألة ما.

أما نظرة شيخ الإسلام إلى المرأة فننقل عنه من الأقوال والأحكام ما يبيّن لنا كيف يرى ـ رحمه الله ـ المرأة، وكيف يصفها، ودعونا نرتب هذا في عنوانات متتالية:

المرأة كاللحم على وضم، وهي أحوج إلى الرعاية والملاحظة من الصبي:

أما الوضم فهو الخشبة التي يوضع عليها اللحم ليقطعه الجزّار، وهذه العبارة تطلق على من بلغ الغاية القصوى في الضعف، فيقال مثلاً: أضعف من لحم على وضم، فاللحم الملقى على هذا الوضم لا ينتظر إلا الجزر والتقطيع، ولا يدفع عن نفسه حتى الذباب، إلا أن يُذبَّ عنه.

إن شيخ الإسلام رحمه الله يرى المرأة على هذه الصورة فيقول: «معروف بالتجربة أن المرأة تحتاج من الحفظ والصيانة ما لا يحتاج إليه الصبي»[(١٤٦)]، فهي بحاجة إلى وصاية كما يحتاج الصبي، بل هي أشدُّ منه حاجة إلى الرعاية والعناية والحفظ والصيانة، فأمُّ الصبي مثلاً تحتاج إلى الحفظ أشد من حاجة ابنها نفسه الذي ترعاه وتربيه!.

ثم يروي حديثاً قال محقق الفتاوى إنه لم يجده، ونص الحديث: «النساء لحم على وضم إلا ما ذُبَّ عنه»، ولقد ساق ابن تيمية رحمه الله هذا الحديث دون أن يسنده إلى الراوي، ولكنه ساقه على سبيل التأييد لما يقول.

ومن أجل هذا نجد أن شيخ الإسلام رحمه الله يؤصل في باب الحضانة، يؤصل

(١٤٦) مجموع الفتاوى ٣٤: ٨٢

لـ «كراهة» أن تختار (البنت) أحد أبويها ليحضنها، فيلزمها بأن تكون عند أحدهما ولا تمكن من التخيير، بعكس (الابن) الذي يجوز له أن يختار أحد أبويه أو أن يختار أحدهما تارة والآخر تارة أخرى، فيقول في هذا:

«فأما البنت إذا خيّرت فكانت عند الأم تارة، وعند الأب تارة، أفضى ذلك إلى كثرة بروزها وتبرجها، وانتقالها من مكان إلى مكان، ولا يبقى الأب موكلاً بحفظها، ولا الأم موكلة بحفظها، وقد عرف بالعادة أن ما يتناوب الناس على حفظه ضاع، ومن الأمثلة السائرة: لا يصلح القدر ببين طباخين.

وأيضاً، فاختيار أحدهما يضعف رغبة الآخر في الإحسان والصيانة فلا يبقى الأب تام الرغبة ولا الأم تامة الرغبة في حفظها، وليس الذكر كالأنثى كما قالت امرأت عمران: ﴿وليس الذكر كالأنثى وإني سميتها مريم وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم، فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتاً حسناً وكفّلها زكريّا، كلّما دخل عليها زكريّا المحراب﴾ إلى قوله: ﴿وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم﴾. فهذه مريم احتاجت إلى من يكفلها ويحضنها حتى أسرعوا إلى كفالتها، فكيف غيرها من النساء، وهذا أمر معروف بالتجربة أن المرأة تحتاج من الحفظ والصيانة ما لا يحتاج إليه الصبي، وكل ما كان أستر لها وأصون كان أصلح لها[(١٤٧)]».

ثم يذكر أنهم كانوا يأمرون المرأة «في الصلاة أن تجمع ولا تجافي بين أعضائها، وتتربع ولا تفترش، وفي الإحرام لا ترفع صوتها إلا بقدر ما تسمع رفيقتها، وألا ترقى فوق الصفا والمروة، كل ذلك لتحقيق سترها وصيانتها، ونهيت أن تسافر إلا مع زوج أو ذي محرم، لحاجتها في حفظها إلى الرجال، مع كبرها ومعرفتها، فكيف إذا كانت صغيرة مميزة، وقد بلغت سن ثوران الشهوة فيها، وهي قابلة للانخداع؟ وفي الحديث: (النساء لحم على وضم إلا ما ذب عنه).

فهذا قياس أن مثل هذه الصفة المميزة من أحوج النساء إلى حفظها وصونها، وترددها بين الأبوين مما يخل بذلك من جهة أنها هي لا يجتمع قلبها على مكان معين، ولا يجتمع قلب أحد الأبوين على حفظها، ومن جهة أن تمكينها من اختيار هذا تارة وهذا تارة يخل بكمال حفظها، وهو ذريعة إلى ظهورها وبروزها، فكان الأصلح لها أن تجعل عند أحد الأبوين مطلقاً، لا تمكن من التخيير، كما قال ذلك جمهور

(١٤٧) مجموع الفتاوى ٣٤: ٨٢، بتصرف يسير جداً.

علماء المسلمين: مالك وأبو حنيفة وأحمد وغيرهم، وليس في تخييرها نص ولا قياس صحيح، والفرق ظاهر بين تخييرها وتخيير الابن، لاسيما والذكر محبوب مرغوب، والبنت مزهود فيها، فأحد الوالدين قد يزهد فيها مع رغبتها فيه، فكيف زهدها فيه؟ فالأصلح لزوم أحدهما لا التردد بينهما[١٤٨]».

تزويج الصغيرة:

ويمكن أن ندرج في هذه المسألة ـ مسألة حاجة المرأة إلى الرعاية والملاحظة أشد مما يحتاج الصبي ـ يمكن أن ندرج في هذه المسألة بعض ما يتعلق بها، مثل تزويج الصغيرة ـ التي بلغت التاسعة وإن لم تبلغ التكليف ـ مثلاً، فالشيخ رحمه الله يقول: «المرأة لا ينبغي لأحد أن يزوجها إلا بإذنها، كما أمر النبي صلى الله عليه وسلم، فإن كرهت ذلك لم تجبر على النكاح، **إلا الصغيرة البكر**، **فإن أباها يزوجها ولا إذن لها**، وأما البالغ الثيب، فلا يجوز تزويجها بغير إذنها، لا للأب ولا لغيره بإجماع المسلمين، وكذلك البكر البالغ ليس لغير الأب والجد تزويجها بدون إذنها بإجماع المسلمين، فأما الأب والجد فينبغي لهما استئذانها» ثم يذكر أن استئذانها ـ أي البكر البالغ ـ هو واجب[١٤٩].

أما الصغيرة التي لم تبلغ فيرى شيخ الإسلام كما هو واضح في هذا النص أن لأبيها أن يجبرها ويكرهها ويزوجها بغير إذنها، هذا مع أن شيخ الإسلام رحمه الله يذكر أن أصل تزويج الصغيرة مختلف فيه بين العلماء وأن الجمهور يرون جواز تزويجها، وهؤلاء الجمهور لهم قولان: فمنهم من يرى جواز تزويجها بغير إذنها حتى إذا بلغت خُيِّرت، ومنهم من يقول: إنها لا بد أن تزوّج بإذنها فإذا بلغت فلا خيار لها، وهاهنا يقول شيخ الإسلام بأن هذا هو الذي دلّت عليه السنة[١٥٠] أي أن الصغيرة لا تزوج إلا بإذنها فإذا بلغت بعد الزواج فلا خيار لها، فكأنه يميل إلى جواز تزويج الصغيرة التي لم تبلغ، شريطة أن تأذن، وأنها لا خيار لها حين تبلغ بعد الزواج.

مع أنه أجاز في النص السابق أن لأبيها أن يزوّجها بغير إذنها، وكذلك يقول في

---

(١٤٨) السابق ج ن، ص ن

(١٤٩) مجموع الفتاوى ٣٢: ٣٠

(١٥٠) مجموع الفتاوى ٣٢: ٣٤

موطن آخر: «إن الشرع لا يمكِّن غير الأب والجد من إجبار الصغيرة باتفاق الأئمة[١٥١]».

وإذن فالشيخ يرى جواز تزويج الطفلة الصغيرة من حيث المبدأ، ولكنه يرى أنها لا بد أن تتزوج بإذنها ـ على الرغم من صغر سنها ـ فلا تجبر على الزواج لأن هذا ما دلّت عليه السنة، على أنها إذا بلغت لا تخيّر بين الفراق وبين البقاء، إلا أنه يظهر من بعض نصوصه أنه يقول إن للأب والجد أن يجبراها على الزواج، فيبدو شيخ الإسلام متردِّدًا في هذا الباب.

على أني أتساءل عن مدى آثار تزويج الطفلة في نفسيتها، بغض النظر عن إكراهها من عدمه.

وشيخ الإسلام ـ وإن كان يرى إباحة تزويج الصغيرة ـ إلا أنه نعم النصير للبالغة البكر فيرى أنها يجب أن تستأذن ولا تجبر على الزواج ممن لا تحب، وهذا ما توضحه هذه الفتوى التي سأنقل معظمها وهي طويلة:

«وسئل رحمه الله تعالى عن إجبار الأب لابنته البكر البالغ على النكاح: هل يجوز أم لا؟

فأجاب:

وأما إجبار الأب لابنته البكر البالغة على النكاح، ففيه قولان مشهوران؛ هما روايتان عن أحمد؛ إحداهما: أنه يجبر البكر البالغ؛ كما هو مذهب مالك والشافعي، وهو اختيار الخرقي والقاضي وأصحابه. والثانية: لا يجبرها؛ كمذهب أبي حنيفة وغيره، وهو اختيار أبي بكر عبد العزيز بن جعفر. وهذا القول هو الصواب. والناس متنازعون في (مناط الإجبار)، هل هو البكارة؟ أو الصغر؟ أو مجموعها؟ أو كل منهما؟ على أربعة أقوال في مذهب أحمد وغيره. والصحيح أن مناط الإجبار هو الصغر، وأن البكر البالغ لا يجبرها أحد على النكاح؛ فإنه قد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (لا تنكح البكر حتى تستأذن، ولا الثيب حتى تستأمر) فقيل له: إن البكر تستحي؟ فقال: (إذنها صماتها). وفي لفظ في الصحيح: (البكر يستأذنها أبوها). فهذا نهي النبي صلى الله عليه وسلم: لا تنكح حتى تستأذن.

---

(١٥١) مجموع الفتاوى ٣٢: ٤٠

وهذا يتناول الأب وغيره، وقد صرح بذلك في الرواية الأخرى الصحيحة، وأن الأب نفسه يستأذنها.

وأيضاً، فإن الأب ليس له أن يتصرف في مالها إذا كانت رشيدة إلا بإذنها، وبضعها أعظم من مالها، فكيف يجوز أن يتصرف في بضعها مع كراهتها ورشدها؟

وأيضاً، فإن الصغر سبب الحجر بالنص والإجماع. وأما جعل البكارة موجبة للحجر فهذا مخالف لأصول الإسلام؛ فإن الشارع لم يجعل البكارة سببا للحجر في موضع من المواضع المجمع عليها، فتعليل الحجر بذلك تعليل بوصف لا تأثير له في الشرع.

وأيضاً، فإن الذين قالوا بالإجبار اضطربوا فيما إذا عينت كفؤاً، وعين الأب كفؤاً آخر: هل يؤخذ بتعيينها؟ أو بتعيين الأب؟ على وجهين في مذهب الشافعي وأحمد. فمن جعل العبرة بتعيينها نقض أصله، ومن جعل العبرة بتعيين الأب كان في قوله من الفساد والضرر والشر مالا يخفى؛ فإنه قد قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: (الأيم أحق بنفسها من وليها؛ والبكر تستأذن، وإذنها صماتها). وفي رواية: (الثيب أحق بنفسها من وليها). فلما جعل الثيب أحق بنفسها دل على أن البكر ليست أحق بنفسها، بل الولي أحق، وليس ذلك إلا للأب والجد. هذه عمدة المجبرين وهم تركوا العمل بنص الحديث، وظاهره، وتمسكوا بدليل خطابه، ولم يعلموا مراد الرسول صلى الله عليه وسلم. وذلك أن قوله: (الأيم أحق بنفسها من وليها) يعم كل ولي، وهم يخصونه بالأب والجد. والثاني قوله: (والبكر تستأذن) وهم لا يوجبون استئذانها، بل قالوا: هو مستحب، حتى طرد بعضهم قياسه، وقالوا: لما كان مستحباً اكتفي فيه بالسكوت، وادعي أنه حيث يجب استئذان البكر فلابد من النطق. وهذا قاله بعض أصحاب الشافعي وأحمد. وهذا مخالف لإجماع المسلمين قبلهم، ولنصوص رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فإنه قد ثبت بالسنة الصحيحة المستفيضة؛ واتفاق الأئمة قبل هؤلاء أنه إذا زوج البكر أخوها أو عمها فإنه يستأذنها، وإذنها صماتها. وأما المفهوم، فالنبي صلى الله عليه وسلم فرق بين البكر والثيب؛ كما قال في الحديث الآخر: (لا تنكح البكر حتى تستأذن، ولا الثيب حتى تستأمر)، فذكر في هذه لفظ: الإذن، وفي هذه لفظ: الأمر، وجعل إذن هذه الصمات؛ كما أن إذن تلك النطق. فهذان هما الفرقان اللذان فرق بهما النبي صلى الله عليه وسلم بين البكر والثيب، لم يفرق بينهما في الإجبار وعدم الإجبار؛ وذلك لأن البكر لما كانت تستحي أن تتكلم في

أمر نكاحها لم تخطب إلى نفسها، بل تخطب إلى وليها، ووليها يستأذنها، فتأذن له، لا تأمره ابتداء، بل تأذن له إذا استأذنها، وإذنها صماتها. وأما الثيب فقد زال عنها حياء البكر فتتكلم بالنكاح، فتخطب إلى نفسها، وتأمر الولي أن يزوجها. فهي آمرة له، وعليه أن يعطيها فيزوجها من الكفؤ إذا أمرته بذلك. فالولي مأمور من جهة الثيب، ومستأذن للبكر. فهذا هو الذي دل عليه كلام النبي صلى الله عليه وسلم.

وأما تزويجها مع كراهتها للنكاح، فهذا مخالف للأصول والعقول، والله لم يسوغ لوليها أن يكرهها على بيع أو إجارة إلا بإذنها، ولا على طعام أو شراب أو لباس لا تريده، فكيف يكرهها على مباضعة ومعاشرة من تكره مباضعته، ومعاشرة من تكره معاشرته؟! والله قد جعل بين الزوجين مودة ورحمة، فإذا كان لا يحصل إلا مع بغضها له، ونفورها عنه. فأي مودة ورحمة في ذلك؟. . . . .[١٥٢]». إلى آخر الفتوى وهي طويلة.

عضل المرأة ممن تريد الزواج به:

وكما أن شيخ الإسلام كان نصيراً للمرأة فلا تزوّج رغماً عنها فهو أيضاً نصير لها في ألا تُعْضَل ممن تريد الزواج به ـ إذا كان كفؤًا لها ـ فيقول: «وإذا رضيت رجلاً وكان كفؤًا لها وجب على وليها - كالأخ ثم العم - أن يزوجها به، فإن عضلها وامتنع من تزويجها زوجها الولي الأبعد منه أو الحاكم بغير إذنه باتفاق العلماء، فليس للولي أن يجبرها على نكاح من لا ترضاه، ولا يعضلها عن نكاح من ترضاه إذا كان كفؤًا باتفاق الأئمة؛ وإنما يجبرها ويعضلها أهل الجاهلية والظلمة الذين يزوجون نساءهم لمن يختارونه لغرض؛ لا لمصلحة المرأة، ويكرهونها على ذلك أو يخجلونها حتى تفعل. ويعضلونها عن نكاح من يكون كفؤًا لها لعداوة أو غرض، وهذا كله من عمل الجاهلية والظلم والعدوان، وهو مما حرّمه الله ورسوله، واتفق المسلمون على تحريمه وأوجب الله على أولياء النساء أن ينظروا في مصلحة المرأة لا في أهوائهم. . .[١٥٣]».

كفاءة النسب:

لكن ماذا لو كانت البالغة تريد الزواج من غير كفء لها؟ ككفاءة النسب مثلاً؟

(١٥٢) مجموع الفتاوى ٣٢: ١٩
(١٥٣) مجموع الفتاوى ٣٢: ٣٨

هاهنا يقول شيخ الإسلام: «أما الكفاءة في النسب فالنسب معتبر عند مالك، أما عند أبي حنيفة والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين عنه فهي حق للزوجة والأبوين فإذا رضوا بدون كفء جاز، وعند أحمد هي حق لله فلا يصح النكاح مع فراقها[(١٥٤)]».

هذا ويصرّح شيخ الإسلام بأن المرأة «لو رضيت هي بغير كفء؛ كان لوليٍّ آخر غير المزوِّج أن يفسخ النكاح. .[(١٥٥)]».

وإذن فلأي ولي آخر غير الوليِّ المزوِّج أن يفسخ عقد المرأة إذا رضي مزوِّجها أو رضيت هي بالزواج من غير الكفء، ولعل على مثل هذا الرأي اعتمد القاضي الذي فسخ عقد المرأة التي اشتهرت في الصحف السعودية بأنها (طليقة النسب) لأن إخوتها ـ أولياءها ـ اعترضوا على زوجها الذي لا يكافئها في النسب بعد وفاة والدها، على الرغم من طول عشرتها لزوجها الذي تريده وتحبه وقد أنجبت منه أولادها.

وجوب تجنيب الزوجة مواطن الفساد:

ومما له علاقة بحاجة المرأة إلى الرعاية والعناية ما نلحظه من أن شيخ الإسلام حازم جدًّا في مسألة تعريض المرأة للفساد والإفساد فليس عنده تهاون في تعريض الرجل زوجته للأذى وفساد الدين والأخلاق، وهذا ما تجسّده هذه الفتوى من شيخ الإسلام رحمه الله:

«وسئل رحمه الله تعالى عن رجل له زوجة أسكنها بين ناس مناجيس، وهو يخرج بها إلى الفرج، وإلى أماكن الفساد، ويعاشر مفسدين. فإذا قيل له: انتقل من هذا المسكن السوء، فيقول: أنا زوجها، ولي الحكم في امرأتي، ولي السكنى. فهل له ذلك؟

فأجاب:

الحمد لله رب العالمين، ليس له أن يسكنها حيث شاء، ولا يخرجها إلى حيث شاء، بل يسكن بها في مسكن يصلح لمثلها، ولا يخرج بها عند أهل الفجور، بل ليس له أن يعاشر الفجار على فجورهم، ومتى فعل ذلك وجب أن يعاقب عقوبتين عقوبة على فجوره بحسب ما فعل، وعقوبة على ترك صيانة زوجته وإخراجها إلى أماكن

---

(١٥٤) مجموع الفتاوى ٣٢: ٤٠

(١٥٥) السابق ج ن، ص ن.

الفجور، فيعاقب على ذلك عقوبة تردعه وأمثاله عن مثل ذلك. والله أعلم[١٥٦]».

فعلى الرجل إذن أن يوفر لزوجته السكنى اللائقة بها، وليس له البتة أن يتحكم فيها إلى درجة أن يعرضها لمثل ما ورد في هذا السؤال من إسكانها وسط قوم غير أسوياء، فإن هذا من صيانتها ومن حقها عليه.

تعليم المرأة:

يذكر شيخ الإسلام عن بعض المتكلمين: أنهم أوجبوا النظر والاستدلال على كل أحد حتى على العامة والنساء، بالرغم من أن جمهور الأمة على خلاف ذلك[١٥٧].

وقوله (حتى النساء) يوحي بأن الأصل عنده أن النساء غير مؤهلات للنظر والاستدلال! فليست المرأة مظنة للنظر والاستدلال، وبهذا فإن هؤلاء المتكلمة والفقهاء الذين يوجبون النظر (حتى على النساء) إنما يكلفون النساء بما لا يطقن ـ بحسب رأيه ـ فيقول: «وأما جمهور الأمة فعلى خلاف ذلك؛ فإن ما وجب علمه إنما يجب على من يقدر على تحصيل العلم، وكثير من الناس عاجز عن العلم بهذه الدقائق، فكيف يكلف العلم بها؟ وأيضاً فالعلم قد يحصل بلا نظر خاص، بل بطرق أخرى من اضطرار وكشف وتقليد من يعلم أنه مصيب وغير ذلك[١٥٨]».

وينقل ابن تيمية رحمه الله نصاً عن عمر بن الخطاب في أنه كان ينهى النساء عن تعلم الخط!، ولكنه لم يسنده ولم يذكر راويه، ولا تجزعن أيها القارئ من هذا، فإن لابن تيمية موقفاً من القراءة والكتابة والحساب وغيرها من هذه العلوم يوضحها قوله: «وأما الأمور المميزة التي هي وسائل وأسباب إلى الفضائل مع إمكان الاستغناء عنها بغيرها، فهذه مثل الكتاب الذي هو الخط والحساب، فهذا إذا فقدها مع أن فضيلته في نفسه لا تتم بدونها وفقدها نقص؛ إذا حصلها واستعان بها على كماله وفضله كالذي يتعلم الخط فيقرأ به القرآن وكتب العلم النافعة أو يكتب للناس ما ينتفعون به؛ كان هذا فضلاً في حقه وكمالاً، وإن استعان به على تحصيل ما يضره أو يضر الناس، كالذي يقرأ بها كتب الضلالة ويكتب بها ما يضر الناس كالذي يزور خطوط الأمراء والقضاة

---

(١٥٦) مجموع الفتاوى ٣٢: ١٦٥

(١٥٧) مجموع الفتاوى ٢٠: ١١٢

(١٥٨) السابق نفسه.

والشهود، كان هذا ضرراً في حقه، وسيئة ومنقصة؛ ولهذا نهى عمر أن تعلم النساء الخط.

وإن أمكن أن يستغنى عنها بالكلية بحيث ينال كمال العلوم من غيرها، وينال كمال التعليم بدونها كان هذا أفضل له وأكمل، وهذه حال نبينا صلى الله عليه وسلم...»(١٥٩).

وإذن فابن تيمية يرى أن القراءة والكتابة والخط والحساب إنما هي وسائل إما إلى فضائل وإما إلى رذائل ومحرمات، ولو استطاع الإنسان أن يحقق الفضائل والكمالات بدون تعلم القراءة والكتابة والخط والحساب فهذا هو الأفضل والأكمل والأوفق لحال المصطفى صلى الله عليه وسلم ـ كما يقول ـ، فليس الأمر إذن مقصوراً على النساء وحدهن.

ومع هذا فإن شيخ الإسلام رحمه الله يخبرنا أنه قرأ على مجموعة من كبريات المحدِّثات الجليلات في زمانه وأخذ عنهن الحديث، فقال مرة: «أخبرتنا الشيخة الصالحة أم الخير ست العرب بنت يحيى بن قايماز بن عبد الله التاجية الكندية قراءة عليها وأنا أسمع في رمضان سنة ٦٨١ هـ...(١٦٠)»، أي وعمره عشرون سنة، فإنه ولد عام ٦٦١هـ.

وفي موطن آخر يقول: «أخبرتنا الشيخة الجليلة الأصيلة أم العرب فاطمة بنت أبي القاسم علي بن أبي محمد القاسم بن أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين بن عساكر، قراءة عليها وأنا أسمع في رمضان سنة ٦٨١ هـ...(١٦١)».

ويقول كذلك: «أخبرتنا الصالحة العابدة المجتهدة أم أحمد زينب بنت مكي بن علي بن كامل الحراني، وأحمد بن شيبان وإسماعيل بن العسقلاني وفاطمة بنت علي بن عساكر قراءة عليهم...(١٦٢)».

وكذا يقول: «أخبرتنا الشيخة الصالحة أم محمد زينب بنت أحمد بن عمر بن كامل المقدسية قراءة عليها وأنا أسمع سنة ٦٨٤هـ...(١٦٣)».

---

(١٥٩) مجموع الفتاوى ٢٥: ٩٢

(١٦٠) مجموع الفتاوى ١٨: ٦٩

(١٦١) السابق نفسه.

(١٦٢) السابق ١٨: ٧٠

(١٦٣) السابق نفسه.

وإذن فلا ضير عند شيخ الإسلام رحمه الله من سماع الحديث عن النساء وهو أمر قد عمل به منذ زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم، فما وجه إنكاره؟ غير أنه ربما تكون تلك النساء من الكبيرات في السن غير الشابّات فاستجاز لنفسه السماع منهن، وذاك أنه قد ورد في الفتاوى ذكر تاريخ ولادتهن ووفاتهن، فأما الأولى وهي أم الخير فقد ولدت سنة ٥٩٩ هـ، وتوفيت سنة ٦٨٤، أي بعد أن قرأ الإمام عليها بثلاث سنين، ومعنى هذا أنها كانت في الثمانين من عمرها تقريباً حين قرأ عليها.

وأما الثانية: وهي أم العرب فقد ولدت سنة ٥٩٨، وتوفيت سنة ٦٨٣، فهي كتلك في العمر حين سمع منها ابن تيمية.

وأما الثالثة، وهي أم أحمد فقد ولدت سنة ٥٩٨، وتوفيت سنة ٦٨٨.

وأما الرابعة وهي أم محمد فقد ولدت سنة ٦٠١، وتوفيت سنة ٦٨٨.

فهذا يعطينا صورة أكثر ترابطاً عن نهج الإمام، فهو قد استمع إلى المرأة نعم، ولكنه استمع إلى نساء في الثمانين من العمر، ولدت أصغرهن قبل ولادته هو بستين سنة، وبهذا نستطيع أن نربط بين هذا وذاك من كلام الإمام، لاسيما حين نعلم أنه يذكر أن المرأة في الإحرام لا ينبغي أن ترفع صوتها إلا بما تسمع به رفيقتها[١٦٤]. فكيف بالرجل؟.

وحول هذا الموضوع نجد أن العلامة العثيمين يرحمه الله يسأل عن رأيه في تعليم البنات فيجيب أنه «إذا كان على وجه يصونها، ويحفظ كرامتها، وتكون على الصفة الشرعية في الحجاب وغيره فلا بأس به» لاحظ أخي القارئ كلمة (لا بأس به).

وأضاف: «أما العلوم التي تتلقاها فإن كانت مما تحتاج إليه في دينها ودنياها ولم يحصل منها ضرر عليها فهي أيضاً لا بأس بها، بل يطلب منها تعلمها، وإن كانت لا تحتاج إليه فلا ينبغي أن يقرر عليها؛ لأنه إتعاب لذهنها وفكرها وصد لها عما كانت بصدده من الحقوق الزوجية وغيرها، وإذا كان منها ضرر عليها بخلق جلباب الحياء أو التطلع إلى مساواة الرجل فهي حرام؛ لأن الوسائل لها أحكام المقاصد، هذا بالنسبة للتعليم كمنهج».

ويضيف الشيخ: «أما بالنسبة لبنت معيّنة فرأيي ألا تواصل دراستها إلى حد

---

(١٦٤) مجموع الفتاوى ٣٤: ٨٢

يخرجها عما ينبغي أن تقوم به وتكون عليه، **بل إذا أخذت ما تحتاج إليه فلتتوقف**[١٦٥]».

فهناك حد إذن يجب أن تتوقف عنده المرأة ولا تواصل تعلمها إذا نالت (ما تحتاجه)، وإن كان الإنسان يتساءل عن الحد الذي يحتاجه المتعلم! فإن التلميذ يأخذ في المرحلة الابتدائية أو المتوسطة ما يحتاجه حقاً من التوحيد والفقه والقراءة والخط والحساب.

المرأة ناقصة في مقابل كمال الرجل:

يقول شيخ الإسلام معبِّراً عن هذا المعنى: «وبالجملة فلا يمكن المنازعة أن الإيمان الذي أوجبه الله يتباين فيه أحوال الناس ويتفاضلون في إيمانهم ودينهم بحسب ذلك، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم في النساء: (ناقصات عقل ودين)، وقال في نقصان دينهن: (إنها إذا حاضت لا تصوم ولا تصلي)، وهذا مما أمر الله به فليس هذا النقص ذنباً لها تعاقب عليه لكن هو نقص، حيث لم تؤمر بالعبادة في هذا الحال، **والرجل كامل** حيث أمر بالعبادة في كل حال، فدل ذلك على أن من أمر بطاعة يفعلها كان أفضل ممن لم يؤمر بها، وإن لم يكن عاصياً، فهذا أفضل ديناً وإيماناً، وهذا المفضول ليس بمعاقب ولا مذموم فهذه زيادة كزيادة الإيمان بالتطوعات لكن هذه زيادة بواجب في حق شخص، وليس بواجب في حق شخص غيره، فهذه الزيادة لو تركها بهذا لا يستحق العقاب بتركها، وذاك لا يستحق العقاب بتركها، ولكن إيمان ذلك أكمل. . . .[١٦٦]».

وإذن فالمرأة ناقصة في إيمانها ـ بحكم طبيعتها لا بحكم تقصيرها ـ في مقابل الرجل، لأن الرجل مكلف بالعبادات على كل حال، وأما المرأة فهناك أحوال تسقط عنها العبادة، وإن كانت غير مؤاخذة ولا معاقبة ولا مذمومة بسبب هذا النقص.

لكن لماذا لا يقال: إن امتناع المرأة عن بعض العبادات في أوقات الحيض إنما هو كمال في حقها خاص بها وليس نقصاً؟ فإن امتناع المرأة عن العبادة وقت الحيض إنما كان استجابة لأمر الله. فليست المسألة أن الله تعالى أسقط عنها وجوب العبادة

---

(١٦٥) مجموع رسائل وفتاوى ابن عثيمين ٢٦: ٤٩

(١٦٦) مجموع الفتاوى ١٣: ٣٢

بحيث أنه يمكنها أن تفعلها تطوعاً مثلاً، كلا، ليست المسألة كذلك، بل المسألة هي أن الله تعالى نهاها عن العبادة في ذلك الوقت نهياً قاطعاً فلو أدّت العبادة لأثمت بهذا، فتلبيتها لأمر الله هو طاعة واجبة تؤجر عليها، ولو أنها خالفت أمر الله وأدّت تلك العبادات لكانت عاصية بهذا، وإذن فترك تلك العبادات في أوقات الحيض هو عبادة (واجبة) خاصة بالمرأة، والالتزام بهذا الامتناع هو (كمال) خاص بالمرأة مختلف عن كمال الرجل، والنهي عن العبادة في وقت هو في المقابل أمر بالامتناع عن العبادة، وهو على أية حال تكليف تؤجر وتثاب عليه المرأة.

وهذا الذي يقول به شيخ الإسلام نجد له صدى عند العلامة ابن عثيمين رحمه الله، إذ يذكر أن لنقصان الإيمان أربعة أسباب:

الأول: الإعراض عن معرفة الله وأسمائه وصفاته، والثاني: الإعراض عن النظر في الآيات الكونية والشرعية، فإن هذا يوجب الغفلة وقسوة القلب، والثالث: قلة العمل الصالح، ويدل لذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم في النساء: «ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن»، قالوا: يا رسول الله كيف نقصان دينها؟، قال: «أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟». الرابع: فعل المعاصي[(١٦٧)].

وكذلك يقول في موطن آخر: «الحائض تمتنع عن الصلاة، فإنها هذه قادرة عليه لكن لم يقم عليها أمر الشارع، ولذلك جعلها النبي صلى الله عليه وسلم ناقصة الإيمان لذلك، فإن من لم يفعل المأمور ليس كفاعله[(١٦٨)]».

فحيض المرأة إذن هو سبب في نقص إيمانها! لأن من لا يفعل المأمور ليس كمن يفعله. استنتج العلامة ابن عثيمين ذلك من ظاهر النص، على أنه يمكن أن يقال: إن امتناع المرأة وقت الحيض عن الصلاة والصوم وغيرهما من العبادات إنما هو كمال في حق المرأة لأنه استجابة لأمر الله تعالى الذي نهاها عن بعض أنواع العبادات في الحيض، وامتناعها عن ذلك هو عبادة تطيع الله تعالى فيها وتؤجر عليها.

بل إن الشيخ العلامة ابن عثيمين رحمه الله تعالى يصرح بأن «جنس الرجال خير من جنس النساء»، وإن كان يوجد في (أفراد) من النساء من هو أفضل من (أفراد) من

(١٦٧) مجموع الرسائل والفتاوى ٨: ٥٧٨

(١٦٨) مجموع الرسائل والفتاوى ٧: ٢٣٩

الرجال، فيجب أن نفرق بين (الجملة) و(الأفراد)(١٦٩).

بل ويرى فضيلة الشيخ العثيمين رحمه الله تعالى أن من حكمة تحريم الذهب على الرجال «أن الذهب من أغلى ما يتجمل به الإنسان ويتزين به فهو زينة وحلية، والرجل ليس مقصوداً لهذا الأمر، أي ليس إنساناً يتكمّل بغيره، أو يكمل بغيره، **بل الرجل كامل بنفسه** لما فيه من الرجولة، ولأنه ليس بحاجة إلى أن يتزيّن لشخص آخر تتعلّق به رغبته، بخلاف المرأة، **فإن المرأة ناقصة تحتاج إلى تكميل بجمالها**، ولأنها محتاجة إلى التجمل بأغلى أنواع الحلي حتى يكون ذلك مدعاة للعشرة بينها وبين زوجها(١٧٠)».

وإذن فالرجل كامل بنفسه وبرجولته فلا حاجة به إلى التزين، بعكس المرأة التي هي ناقصة تحتاج إلى شيء تتكمّل به.

هل ترى المرأة ربها يوم القيامة؟

ولعل مسألة نقص المرأة هذه هي التي أثارت مناقشة طويلة عن رؤيتها لله تعالى يوم القيامة؛ فلقد خصص شيخ الإسلام رحمه الله فصلاً طويلاً يناقش فيه هذه المسألة، ولك أن تتخيل أخي القارئ الكريم أن العصر الذي كان يعيش فيه شيخ الإسلام رحمه الله يتم التساؤل فيه: **هل المرأة سترى الله يوم القيامة أم لا؟** فيذكر ابن تيمية أن بعض الفقهاء في زمانه سأله: هل ترى المؤمنات الله في الآخرة؟ قال شيخ الإسلام: «فأجبت بما حضرني إذ ذاك: **من أن الظاهر أنهن يرينه،** وذكرت له أنه قد روى أبو بكر عن ابن عباس أنهن يرينه في الأعياد، وأن أحاديث الرؤية تشمل المؤمنين جميعاً من الرجال والنساء...(١٧١)».

والذي يثير هذا الإشكال هو حديث الرؤية الذي فيه (إن الرجال يرجعون إلى منازلهم فتتلقاهم نساؤهم فيقلن للرجل: لقد جئت وإن من الجمال أفضل مما فارقتنا عليه، فيقول: إنا جالسنا اليوم ربنا الجبار، ويحقنا أن ننقلب بمثل ما انقلبنا به(١٧٢)).

---

(١٦٩) السابق ٩: ٤٦٨

(١٧٠) مجموع الرسائل والفتاوى ١١: ٩٧

(١٧١) مجموع الفتاوى ٦: ٢٥٢

(١٧٢) قال محقق الفتاوى بأن هذا الحديث رواه الترمذي في صفة الجنة، وابن ماجه في الزهد، وضعّفه الألباني.

فدل هذا ـ بحسب من يقول به ـ على أنهن لا يرين الله تعالى، وإذا كن لا يرين الله في يوم الجمعة ففي غيره من باب أولى، ذاك أن ما روي في أمر الرؤية إنما هو في رؤية الله كل يوم مرتين، أو رؤية الله يوم الجمعة، وإذا انتفت رؤية النساء الله تعالى في هذين الموطنين ولم يثبت أن الناس يرونه في غير هذين الموطنين فمعنى هذا أن النساء لا يرين الله تعالى في كلا هذين الموطنين.

من أجل هذا سرد شيخ الإسلام الأدلة التي يردُّ بها على القائلين بهذا القول، والتي تثبت الرؤية لعموم المؤمنين، وأثبت بها أن النساء يدخلن في عموم المؤمنين، وإذن فالنساء يشاركن الرجال في الرؤية إلا أنه يقول إنهن لا ينلن من الرؤية ما ينال الرجال، فيقول: «النساء يشاركن الرجال في سبب العمل فيشاركنهم في ثوابه، ولما انتفت المشاركة في الجمعة انتفت المشاركة في النظر في الآخرة، ولما حصلت المشاركة في العيد حصلة المشاركة في ثوابه[(١٧٣)]».

وإذن فلمّا انتفت مشاركة المرأة للرجل في الجمعة نالها من النقص من حظها في رؤية الله تعالى يوم القيامة بمقدار النقص الذي نالها في الدنيا.

ثم يذكر شيخ الإسلام أحاديث متتالية تثبت الرؤية لعموم المؤمنين ولا شك أن النساء يدخلن في هذا العموم فهن مشاركات للرجال في جنس الرؤية، وإن تفاوت الأمر بينهن وبين الرجال، فيقول شيخ الإسلام: «ولك أن تعبر عن هذا الجواب بعبارات، إن شئت أن تقول: أحاديث الإثبات أثبتت رؤية مطلقة للرجال والنساء، ونفي المقيد لا ينفي المطلق، فلا يكون المطلق منفياً، فلا يجوز نفي موجبه.

وإن شئت أن تقول: أحاديث الإثبات تعم الرجال والنساء، وأحاديث النفي تنفي عن النساء ما علم أنه للرجال، أو ما ثبت أن فيه الرؤية أو تنفي عن النساء الرؤية في الموطنين اللذين أخبروا بالرؤية فيهما، لكن هذا سلب في حال مخصوص لم يتعرض لما سواهما لا بنفي ولا بإثبات، والمسلوب عنه لا يعارض العام[(١٧٤)]» إلى آخر ما قال، وهو يصب في أن جنس الرؤية مثبتة للنساء حال كون العموم في أحاديث رؤية المؤمنين ربهم يشملهن، وإن كن لا يشاركن الرجال في بعض المواطن، كيوم الجمعة في الجنة، وذكر الإمام ابن تيمية أن مما قد يكون من الأسباب المانعة للنساء من

---

(١٧٣) مجموع الفتاوى ٦: ٢٥٥

(١٧٤) مجموع الفتاوى ٦: ٢٧٠، ٢٧١

مشاركة الرجال في رؤية الله تعالى يوم الجمعة في الجنة أن هذا اليوم سيكون يوماً يجتمع فيه الرجال ولا بد فيه من غيرة الرجال على نسائهم[١٧٥].

والحاصل ـ في ضوء هذا السياق ـ أن النقص الحاصل للمرأة في الدنيا كعدم شهودها صلاة الجمعة في الآخرة له تأثير في جزائها في الجنة ومن ذلك عدم مشاركتها الرجل في رؤية الله تعالى يوم الجمعة.

المرأة عورة، والنساء أعظم الناس إخباراً بالفواحش!:

ونجد أن شيخ الإسلام يرحمه الله يطلق على المرأة أنها عورة[١٧٦]، على أن هذا الوصف بهذا الإطلاق على المرأة لم يرد في كتاب ولا سنّة صحيحة متفق عليها ولكنه تعبير شاع عند كثير من الفقهاء.

وكذلك يخبرنا شيخ الإسلام أن النساء أكثر الناس إخباراً بالفواحش، فقال وهو يتحدث عن امرأة العزيز حين افترت على يوسف عليه السلام، قال: «كذبت أولاً وآخرًا، كذبت عليه بأنه طلب الفاحشة، وكذبت عليه بأنه أشاعها، وهى التى طالبت وأشاعت، فإنها قالت للنسوة: ﴿فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدتُّهُ عَن نَّفْسِهِ فَاسَتَعْصَمَ ﴾، فهذا غاية الإشاعة لفاحشتها لم تستر نفسها والنساء أعظم الناس إخبارًا بمثل ذلك، وهن قبل أن يَسْمَعْنَ قولها قد قُلْنَ فى المدينة: ﴿ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَن نَّفْسِهِ ﴾..[١٧٧]».

وإن كنت أتساءل عن الطريق الذي علم بها شيخ الإسلام رحمه الله أن النساء هن أعظم الناس إخباراً بالفواحش فإن هذا يحتاج إلى اطلاع شديد على ما يجري في مجالس النساء، وعلى إحصاء دقيق لكي يكون الكلام عن علم لا عن ظن، لكنني أقول: إن إطلاق هذا القول من شيخ الإسلام إنما هو نتاج الثقافة التي تربى عليها في عصره الذي هو عصر المماليك كما هو معلوم.

وكذلك يقول شيخ الإسلام: بأن «النساء متى رأين البهائم تنزو الذكور منها على الإناث مِلْنَ إلى الباءة والمجامعة، والرجل إذا سمع من يفعل مع المردان والنساء أو

---

(١٧٥) مجموع الفتاوى ٦: ٢٧٤

(١٧٦) مجموع الفتاوى ٢٦: ٦٣

(١٧٧) مجموع الفتاوى ١٥: ٧٩

رأى ذلك أو تخيله في نفسه، دعاه ذلك إلى الفعل[(١٧٨)]».

وربما يتساءل المرء: لماذا خصص الاشتهاء برؤية البهائم للنساء دون الرجال؟ لكن الواضح أن هذا هو نتاج تلك الثقافة ليس إلا، والإنسان ابن بيئته شاء أم أبى.

وكذلك نجد أن شيخ الإسلام رحمه الله تعالى يميل إلى أن يفسر قول الله تعالى: ﴿وخلق الإنسان ضعيفاً﴾، نرى أن معنى هذه الآية عنده «أي: ضعيفًا عن النساء لا يصبر عنهن[(١٧٩)]». وتأمل هنا كيف أن الله يتكلم عن ضعف الإنسان (أي نوع الإنسان) بكل ما يندرج تحته مما يصح أن يوصف بأنه إنسان، لكن ابن تيمية هنا يحمل لفظ (الإنسان) على (الذكر) فقط وكيف أنه جعل الضعف الإنساني هو أنه لا يصبر عن المرأة، فكأن الإنسان هو الذكر فقط! وهذا تفسير ذكوري محض للفظة تحتمل الذكر والأنثى، وتحتمل كل ما يطلق عليه أنه إنسان. ولكنها ثقافة العصر، ولذا اختار شيخ الإسلام هذا التفسير وإن كان قد سبقه به طاووس بن كيسان من التابعين رضي الله عنهم.

ومما يشابه هذا قول شيخ الإسلام أيضاً: «واللّه تعالى خلق في النفوس حب الغذاء، وحب النساء، لما في ذلك من حفظ الأبدان وبقاء الإنسان، فإنه لولا حب الغذاء لما أكل الناس ففسدت أبدانهم، ولولا حب النساء لما تزوجوا فانقطع النسل[(١٨٠)]».

فالنفوس إذن هنا هي نفوس الذكران من العالمين، وربما نتساءل لماذا لم يذكر شيخ الإسلام أن الله تعالى جعل في النفوس أيضاً حب الرجال، قاصداً بالنفوس نفوس النساء؟ فإن الله تعالى حبب جنس الرجال في النساء، وحبب جنس النساء في الرجال، فالحب والميل الجنسي متبادل بين الجنسين، فلا يقتصر هذا الميل على جنس دون الآخر، ولكنها النظرة الذكورية المحضة التي يتوارثها المجتمع عن غير قصد منه لذلك.

وإذا كنا نتكلم عن كون المرأة عورة وعن كونها فتنة بحاجة إلى من يرعاها ويلاحظها، وذكرنا نحن كيف يراها شيخ الإسلام رحمه الله، فأجد من المناسب أن أنقل أيضاً كيف **أن الشيخ العلامة العثيمين ـ وحديثنا هنا عن كون المرأة عورة ـ**

(١٧٨) مجموع الفتاوى ١٤: ١٢٣
(١٧٩) مجموع الفتاوى ١٥: ٢٣٣
(١٨٠) مجموع الفتاوى ١٠:

يرى أن لبس المرأة المحرمة للباس الأبيض إنما هو من التبرج بالزينة، هذا مع تجويزه لها أن تلبس الأحمر والأخضر والأصفر[١٨١].

صوت المرأة بين النياحة وبين الغناء في الأفراح للرجال الأجانب:

هذا، وعلى الرغم من قول شيخ الإسلام بأن المرأة عورة، وعلى الرغم من تصريحه بأنها ربما تفتن الرجال بصوتها وصورتها في زيارتها للمقابر، فيقول: «ومعلوم أن المرأة إذا فتح لها هذا الباب [أي زيارة المقابر] أخرجها إلى الجزع والندب والنياحة، لما فيها من الضعف، وكثرة الجزع وقلة الصبر، وأيضاً فإن ذلك سبب لتأذي الميت ببكائها، ولافتتان الرجال بصوتها وصورتها...[١٨٢]».

أقول على الرغم من ذلك فإن شيخ الإسلام رحمه الله لا يرى بأن صوت المرأة فيه فتنة حين تغنّي (الحرائر) (للرجال الأجانب) بالدف في الأفراح، بل يرى أن هذا [أي غناء الحرائر للرجال بالدف في الأفراح] مشروع!، وهذا نجده واضحاً وصريحاً جداً في هذه الفتوى من فتاواه:

«وسئل رحمه الله عن ضامن يطلب منه السلطان على الأفراح التي يحصل فيها بعض المنكرات من غناء النساء الحرائر للرجال الأجانب ونحوه، فإن أمر السلطان بإبطال ذلك الفعل أبطله وطالب الضامن بالمال الذي لم يلتزمه إلا على ذلك الفعل؛ لأن عقد الضمان وجب لذلك الفعل والمضمون عنه يعتقد أن ذلك لم يدخل في الضمان، والضامن يعتقد دخوله لجريان عادة من تقدمه من الضمان به، وأن الضمان وقع على الحالة والعادة المتقدمة.

فأجاب:

ظلم الضامن بمطالبته بما لا يجب عليه بالعقد الذي دخل فيه وإن كان محرّماً أبلغ تحريماً من غناء الأجنبية للرجال؛ لأن الظلم من المحرّمات العقلية الشرعية، وأما هذا الغناء فإنما نهي عنه لأنه قد يدعو إلى الزنا كما حرم النظر إلى الأجنبية، ولأن فيه خلافاً شاذًّا، ولأن غناء الإماء الذي يسمعه الرجل قد كان الصحابة يسمعونه في العرسات، كما كانوا ينظرون إلى الإماء لعدم الفتنة في رؤيتهن، وسماع أصواتهن،

---

(١٨١) مجموع الرسائل والفتاوى ٢٢: ١٨٠

(١٨٢) مجموع الفتاوى ٢٤: ١٩٨

فتحريم هذا أخف من تحريم الظلم، فلا يدفع أخف المحرمين بالتزام أشدهما.

وأما غناء الرجال للرجال فلم يبلغنا أنه كان في عهد الصحابة.

يبقى غناء النساء للنساء في العرس، وأما غناء الحرائر للرجال بالدف فمشروع في الأفراح، كحديث الناذرة وغناها مع ذلك، ولكن نصب مغنية للنساء والرجال هذا منكر بكل حال، بخلاف من ليست صنعتها وكذلك أخذ العوض عليه والله أعلم(١٨٣)».

نلاحظ هنا أن الشيخ يؤصل لمسألة متعلقة بالأولويات فظلم صاحب المرفق للمستأجر الذي يقيم فيه (أفراحاً) منكرة، أعظم من غناء المرأة الأجنبية للرجال الأجانب، لأن الظلم محرم عقلاً وشرعاً أما غناء المرأة الأجنبية للرجال فهو محرّم شرعاً لأنه ذريعة إلى الزنا، ولكنه ليس محرماً عقلاً، فتحريمه أخفّ، فتأمل.

ثم لاحظ ذكره للصحابة الكرام وأنهم كانوا يستمعون إلى غناء الإماء في العرسات (أي الأعراس) وينظرون إليهن وقد أمنوا الفتنة بذلك.

أما غناء الرجال للرجال فيقول الشيخ بأنه لم يبلغنا شيء عن الصحابة بهذا، ولكنه يقول في موطن آخر بأن الرجال الذين يغنون أمام الرجال هم (المخانيث) فيقول: «ولما كان الغناء والضرب بالدف والكف من عمل النساء، كان السلف يسمون من يفعل ذلك من الرجال مخنثًا، ويسمون الرجال المغنيين مخانيثا، وهذا مشهور في كلامهم(١٨٤)».

وبعد، فيبقى غناء النساء (الحرائر) للرجال في الأفراح بالدف، فيرى شيخ الإسلام أن هذا (مشروع)، وأحب هاهنا أن ألفت الانتباه إلى أن شيخ الإسلام يفرّق بين (الأفراح) و(الأعراس)، فالأفراح أعم من الأعراس، إذا الأعراس متعلقة بالنكاح دون غيره، أما الأفراح فتشمل المناسبات السعيدة وإن لم تكن أعراساً، أستفيد هذا من استدلال الشيخ رحمه الله بغناء المرأة لرسول الله بضربها بالدف بين يديه لما عاد من إحدى مغازيه، فهذا كان فرحاً ولم يكن عرساً.

وكذلك نجد أن شيخ الإسلام رحمه الله يفرّق بين الأعراس والأفراح في موطن آخر فيقول:

«رخص النبي صلى الله عليه وسلم في أنواع من اللهو في العرس ونحوه، كما

---

(١٨٣) مجموع الفتاوى ٢٩: ٣٠٥

(١٨٤) مجموع الفتاوى ١١: ٣٠٧

رخص للنساء أن يضربن بالدف في الأعراس والأفراح، وأما الرجال على عهده فلم يكن أحد منهم يضرب بدف، ولا يصفق بكف، بل قد ثبت عنه في الصحيح أنه قال: (التصفيق للنساء والتسبيح للرجال)، و(لعن المتشبهات من النساء بالرجال، والمتشبهين من الرجال بالنساء). .(١٨٥)».

وكذلك يميّز شيخ الإسلام بين الأعراس والأفراح فيقول: «والغناء للنساء في العرس والفرح جائز. وهو للرجل؛ إما محرم، وإما مكروه(١٨٦). وقد رخص فيه بعضهم، فكيف بالشبابة التي لم يبحها أحد من العلماء؛ لا للرجال، ولا للنساء؛ لا في العرس ولا في غيره؟! وإنما يبيحها [أي الشبابة] من ليس من الأئمة المتبوعين المشهورين بالإمامة في الدين(١٨٧)».

وكذلك يلوم من يغلو في الأمور ويتطرف فيها، فتجده يتكلم عن قاعدة في الانحراف عن الوسط فيقول: «الانحراف عن الوسط كثير في أكثر الأمور، في أغلب الناس، مثل تقابلهم في بعض الأفعال، يتخذها بعضهم دينًا واجبًا، أو مُستحبًا، أو مأمورًا به في الجملة، وبعضهم يعتقدها حرامًا مكروهًا، أو محرمًا، أو منهيًا عنه في الجملة.

مثال ذلك: سماع الغناء: فإن طائفة من المتصوفة، والمتفقرة تتخذه دينًا، وإن لم تقل بألسنتها، أو تعتقد بقلوبها أنه قربة، فإن دينهم حال لا اعتقاد؛ فحالهم وعملهم هو استحسانها في قلوبهم، ومحبتهم لها، ديانة وتقربًا إلى الله، وإن كان بعضهم قد يعتقد ذلك، ويقوله بلسانه.

وفيهم من يعتقد، ويقول: ليس قربة، لكن حالهم هو كونه قربة، ونافعًا في الدين، ومصلحًا للقلوب.

ويغلو فيه من يغلو، حتى يجعل التاركين له كلهم خارجين عن ولاية الله، وثمراتها من المنازل العلية.

---

(١٨٥) مجموع الفتاوى ١١: ٣٠٧

(١٨٦) يقصد هنا فعل الغناء لا سماعه. فالغناء للنساء في الأعراس والأفراح جائز، أما الرجل فالغناء في حقه محرّم أو مكروه، ومن العلماء كما قال من يجيزه، أما سماع الإماء في الأعراس، وأما غناء الحرائر للرجال في الأفراح بالدف فمشروع كما قال سابقاً، فتأمل.

(١٨٧) مجموع الفتاوى ٣٠: ١١٨

بإزائهم من ينكر جميع أنواع الغناء ويحرمه، ولا يفصل بين غناء الصغير والنساء في الأفراح، وغناء غيرهن وغنائهن في غير الأفراح.

ويغلو من يغلو في فاعليه حتى يجعلهم كلهم فساقاً أو كفاراً.

وهذان الطرفان من اتخاذ ما ليس بمشروع ديناً، أو تحريم ما لم يحرم، دين الجاهلية[١٨٨]».

فتأمل عميقاً هذا التفصيل من شيخ الإسلام رحمه الله، فكلا طرفي قصد الأمور ذميم، فكما أن اتخاذ الغناء ديناً وقربة هو غلو ممنوع، فكذلك تحريمه كله أو الغلو في فاعليه حتى يجعلهم فساقاً أو كفاراً هو أيضاً غلو من فاعله، وهذا الغلو إنما هو دين الجاهلية كما يقول شيخ الإسلام رحمه الله.

والمقصود من هذا النقل كله أن نبرهن على أن شيخ الإسلام رحمه الله كان يفرّق بين الأفراح والأعراس، فكل عرس فرح، وليس كل فرح عرساً، **وأن الصحابة استمعوا إلى غناء الإماء في الأعراس، وأما الأفراح فغناء النساء (الحرائر) بالدف للرجال (الأجانب) مشروع** فيها كما يقول شيخ الإسلام، وكونه مشروعاً أبلغ من كونه مباحاً فتأمل، لأن كونه مشروعاً يعني أن فعله هو بأمر الشارع فهو أقوى من مجرد الإباحة فتأمل مرة بعد أخرى.

هذا مع لفت الانتباه إلى أن الشيخ يرى أن نصب مغنية تمتهن الغناء مهنة وتقبض عليه أجراً هو محرم شرعاً بكل حال في الأفراح والأعراس وغيرها، فيجب أن نفرق إذن بين الأمرين، فالنساء اللاتي يغنين يجب ألا يكن مغنيات قد امتهنّ الغناء ويقبضن عليه الأجور.

وإذا كنا نتحدث عن (فتنة) المرأة، وكونها (عورة) وعن هذا النقص الذي فيها، فأعتقد أن سياق الحديث يضطرنا للخوض في أكثر من موضوع غير ما سبق:

إمامة المرأة للرجال:

فمن ذلك **إمامة المرأة للرجال**، فينقل شيخ الإسلام رحمه الله عن الإمام أحمد أنه يقول عن المرأة: «إذا كانت مع النساء صلت بينهن، وأما إذا كانت مع الرجال، لم تصل إلا خلفهم، وإن كانت وحدها لأنها منهية عن مصافة الرجال، فانفرادها عن

---

(١٨٨) مجموع الفتاوى ٣: ٢٢٣

الرجال أولى بها من مصافتهم، كما أنها إذا صلت بالنساء صلت بينهن؛ لأنه أستر لها، كما يصلي إمام العراة بينهم، وإن كانت سنّة الرجل الكاسي إذا أمّ أن يتقدم بين يدي الصف[١٨٩]».

ثم يقول: «جوّز أحمد على المشهور عنه أن تؤمّ المرأة الرجال لحاجة مثل أن تكون قارئة وهم غير قارئين، فتصلي بهم التراويح، كما أذن النبي صلى الله عليه وسلم لأم ورقة أن تؤم أهل دارها، وجعل لهم مؤذناً وتتأخر خلفهم[١٩٠]، وإن كانوا مأمومين بها للحاجة وهو حجة لمن يجوِّز تقدم المأموم لحاجة، هذا مع ما روي عنه صلى الله عليه وسلم من قوله: (لا تؤمن امرأة رجلاً[١٩١]) وأن المنع من إمامة المرأة بالرجال قول عامة العلماء[١٩٢]».

هاهنا نتنبه إلى ما يأتي:

١. نلتفت إلى الحكم الكلي المطلق في العبارة التي نقلها شيخ الإسلام وهي: أن تؤم المرأة الرجال لحاجة. ولم يحدّد هنا من هم هؤلاء الرجال، وهل يشترط أن يكونوا من أهل بيتها أو لا، فهو حكم كلي مطلق ينطبق على جنس النساء وعلى جنس الرجال، ولم يقيد بقيد سوى (الحاجة) فقط، بغض النظر عن كون الدليل وارداً في امرأة تؤم أهل بيتها، فالواضح من عبارة شيخ الإسلام هو أنها استنبط من هذا الدليل أن جنس النساء يجوز أن يصلي بجنس الرجال للحاجة.

٢. الحاجة هنا هي صلاة الفريضة لأنه ذكر الأذان، لكن ما شأن (صلاة التراويح)؟ ومعلوم أن صلاة التراويح ليست واجبة من الأصل! فأي حاجة إذن في صلاة نافلة؟ وعليه فما وجه التقييد بالحاجة هنا؟

٣. لم يذكر في الحديث ما إذا كان على المرأة أن ترفع صوتها أو لا، وإذا رفعت صوتها أفلن يكون في صوتها فتنة حينئذ؟ وإذا كانت لا ترفع صوتها فلماذا تصلي بهم صلاة التراويح وهي نافلة أصلاً فما وجه الحاجة هنا؟

---

(١٨٩) مجموع الفتاوى ٢٣: ١٤١

(١٩٠) قال محقق الفتاوى: رواه أبو داود وأحمد وابن خزيمة في صحيحه، كلهم عن أم ورقة بنت عبد الحارث.

(١٩١) قال محقق الفتاوى: رواه ابن ماجه وغيره، وذكر أن إسناده ضعيف.

(١٩٢) مجموع الفتاوى ٢٣: ١٤٣

٤ . ذكر أن المنع من إمامة المرأة للرجال هو قول عامة العلماء ولم يقل إنه قول العلماء جميعاً وإذن فهناك أقوال بجواز إمامة المرأة للرجال، ومن قال ـ كابن جرير الطبري مثلاً ـ بالإمامة الكبرى للنساء يلزم من قوله: جواز صلاتها بالناس إمامةً لهم، وهذا من الوظائف التقليدية لإمام المسلمين الذي يصلي بهم الجمعة، ويحج بهم بيت الله الحرام!.

٥ . إذا كانت المرأة إمامة فتقف خلف الصفوف ولا تتقدمها.

أقول: هذا ما أقرأه أنا في نص شيخ الإسلام رحمه الله، فإن كنت مخطئاً فهو خطئي أنا وشيخ الإسلام والإمام أحمد بريئان منه، وأستغفر الله تعالى وأتوب إليه إن كنت حمّلت كلامهما فوق ما يحتمل، وأعود للحق إن تبيّن لي وجه الخطأ في كلامي، ومن وجد من كلام شيخ الإسلام ما يخالف فهمي لهذا النص فليقدّمه لي أتراجع عن قولي عن طيب خاطر.

الخلوة والاختلاط:

هذه قضية، أما القضية الأخرى، فهي قضية (الخلوة) و(الاختلاط)، ومن أجل هذا أسوق هذه الفتوى أيضاً لشيخ الإسلام رحمه الله تعالى، وإليك الفتوى:

«سئل عن رجل يدخل على امرأة أخيه، وبنات عمه، وبنات خاله، هل يحل له ذلك أم لا؟

فأجاب:

لا يجوز له أن يخلو بها، ولكن إذا دخل مع غيره من غير خلوة ولا ريبة جاز له ذلك. والله أعلم[١٩٣]».

وإذن فالمحرّم هو الخلوة أو ما فيه ريبة، وإلا فيجوز له الدخول على هؤلاء النساء كما ترى في فتوى شيخ الإسلام رحمه الله.

ومثل هذا نجده عند العلامة العثيمين رحمه الله فلقد كان واضحاً وصريحاً حين قال «إن المرأة لا تكون محرماً للمرأة ولكن تزول بها الخلوة[١٩٤]».

أما الاختلاط فلم أجد هذا المصطلح في كل فتاوى شيخ الإسلام على الوجه

---

(١٩٣) مجموع الفتاوى ٣٢: ١٠

(١٩٤) مجموع رسائل وفتاوى ابن عثيمين ٢١: ١٩١

الذي نعلمه نحن في زماننا هذا، وإن كنت قرأت له في كتاب اقتضاء الصراط المستقيم أنه ذمّ المواسم والأعياد المحدثة وما يحدث فيها من اختلاط الرجال بالنساء، مما ذكر أن (جنسه) منهي عنه في الشرع، ولكنه لم يخصص له فتوى خاصة، ولم يفرد هذا المصطلح في باب معين، ولكنه ذكره عرضاً في سياق الاختلاط المذموم الذي يجري في الأعياد والمواسم المبتدعة، ولكن يفيد هذا أن جنس الاختلاط عند شيخ الإسلام منهي عنه في الشرع[١٩٥]، غير أنه يعكّر صفو هذا الحكم هو إجازته أن تغني الحرائر للرجال، وأن تؤم النساء الرجال للحاجة، فلا بد من الاختلاط هنا، فهل هو يا ترى مستثنى من القاعدة؟.

قتل الشرف:

وإذ قد بلغنا هذا الموضوع فدعوني أعرّج على قضية (قتل الشرف) وإن كانت غير متصلة كثيراً بموضوعنا هنا ولكن لا بأس بذكر رأي شيخ الإسلام رحمه الله في هذه القضية أيضاً فهي قضية معاصرة تشغل بال الكثيرين لاسيّما في المجتمع الأردني، وقتل الشرف هو قتل الرجل موليّته بأن يتهمها بالزنا أو يراها على حال فيها شبهة زنا، أو غير ذلك.

و(قتل الشرف) باصطلاحنا المعاصر، يتكلم عنه شيخ الإسلام في حديثه عن (دفع الصائل)، فيقول: «فإفساد المرأة على زوجها من أعظم الظلم لزوجها، وهو عنده أعظم من أخذ ماله، ولهذا يجوز له قتله دفاعاً عنها باتفاق العلماء، إذا لم يندفع إلا بالقتل، ويجوز في أظهر القولين قتله وإن اندفع بدونه [أي القتل] كما في قصة عمر بن الخطاب رضي الله عنه لمّا أتاه رجل بيده سيف فيه دم، وذكر أنه وجد رجلاً يفاخذ امرأته فضربه بالسيف وأقره عمر على ذلك وشكره، وقبل قوله أنه قتله لذلك، إذا ظهرت دلائل ذلك[١٩٦]».

فهذا جانب مما يسمّى الآن (قتل الشرف): أن يُقتل المعتدي المتعرض بالأذى للأعراض ولا يدفع إلا بالقتل فمن حق الرجل أن يدفع عن عرضه، فإن لم يجد وسيلة إلا القتل قتله.

---

(١٩٥) اقتضاء الصراط المستقيم ج٢: ١٤٥

(١٩٦) مجموع الفتاوى ١٥: ٧٣

أما الجانب الآخر فهو قتل المرأة معه. ويتضح هذا بالفتوى التي أقتطعها من فتاواه رحمه الله:

«وسئل رحمه الله تعالى عن رجل وجد عند امرأته رجلاً أجنبياً فقتلها، ثم تاب بعد موتها، وكان له أولاد صغار، لما كبر أحدهما أراد أداء كفارة القتل، ولم يجد قدرة على العتق، فأراد أن يصوم شهرين متتابعين: فهل تجب الكفارة على القاتل؟ وهل يجزئ قيام الولد بها؟ وإذا كان الولد امرأة فحاضت في زمن الشهرين: هل ينقطع التتابع؟ وإذا غلب على ظنها أن الطهر يحصل في وقت معين: هل يجب عليها الإمساك أم لا؟».

هذا هو السؤال نقلته بكل تفاصيله حتى يقرأ كما هو لئلا أقع في خلط أو تلبيس ـ عياذاً بالله تعالى من ذلك ـ، والسؤال واضح لا حاجة إلى شرحه، لكن الذي لفتني فيه ـ وسامحني أخي القارئ إن استطردت ـ هو أن ولد تلك المرأة المقتولة يريد أن يكفّر عن والده عن هذا القتل، وربما يكون هذا الولد أنثى، تريد أن تكفر عن والدها الذي قتل أمها، فهذا بر بذلك الوالد الذي أراد الحفاظ على شرفه، فقتل زوجته، وواضح أن السؤال لم يصرّح بأنها كانت تمارس الفاحشة مع الرجل، ولهذا فصل شيخ الإسلام بين من ارتكب الفاحشة فعلاً وبين من لم يصل بعد إلى هذا الحد.

فأجاب شيخ الإسلام:

«الحمد لله، إذا كان قد وجدهما يفعلان الفاحشة وقتلها فلا شيء عليه في الباطن في أظهر قولي العلماء، وهو أظهر القولين في مذهب أحمد، وإن كان يمكنه دفعه عن وطئها بالكلام، كما ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (لو أن رجلاً اطلع في بيتك ففقأت عينه ما كان عليك من شيء[١٩٧]). ونظر رجل مرة في بيته فجعل يتبع عينه بمدرى لو أصابته لقلعت عينه، وقال: (إنما جعل الاستئذان من أجل النظر)[١٩٨]، وجاء رجل إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وبيده سيف متلطخ بدم قد قتل امرأته فجاء أهلها يشكون عليه، فقال الرجل: إني وجدت لكاعاً قد تفخذها فضربت ما هنالك بالسيف، فأخذ السيف فهزه، ثم أعاده إليه، فقال: إن عاد فعد.

---

(١٩٧) قال محقق الفتاوى: أخرجه البخاري ومسلم.

(١٩٨) قال محقق الفتاوى: أخرجه البخاري ومسلم.

ومن العلماء من قال: يسقط القود عنه إذا كان الزاني محصناً، سواء كان القاتل هو زوج المرأة أو غيره، كما يقوله طائفة من أصحاب الشافعي وأحمد.

والقول الأول إنما مأخذه أنه جنى على حرمته فهو كفقء عين الناظر، وكالذي انتزع يده من فم العاض حتى سقطت ثناياه، فأهدر النبي صلى الله عليه وسلم دمه، وقال: (يدع يده في فيك فتقضمها كما يقضم الفحل؟[١٩٩])، وهذا الحديث الأول القول به مذهب الشافعي وأحمد.

ومن العلماء من لم يأخذ به، قال: لأن دفع الصائل يكون بالأسهل، والنص يقدّم على هذا القول، وهذا القول فيه نزاع بين السلف والخلف، فقد دخل اللص على عبد الله بن عمر، فأصلت له السيف، قالوا: فلولا أنا نهيناه عنه لضربه، وقد استدل أحمد بن حنبل بفعل ابن عمر هذا مع ما تقدم من الحديثين وأخذ بذلك.

وأما إذا كان الرجل لم يفعل بعد الفاحشة، ولكن وصل لأجل ذلك فهذا فيه نزاع، والأحوط لهذا أن يتوب من القتل من مثل هذه الصورة، وفي وجوب الكفارة عليه نزاع، فإذا كفّر فقد فعل الأحوط، فإن الكفارة تجب في قتل الخطأ، وأما قتل العمد فلا كفارة فيه عند الجمهور، كمالك وأبي حنيفة، وأحمد في المشهور عنه، وعليه الكفارة عند الشافعي وأحمد في الرواية الأخرى.

وإذا مات من عليه الكفارة ولم يكفر فليطعم عنه وليه ستين مسكيناً فإنه بدل الصيام الذي عجزت عنه قوته، فإذا أطعم عنه في صيام رمضان فهذا أولى، والمرأة إن صامت شهرين متتابعين لم يقطع الحيض تتابعها، بل تبني بعد الطهر باتفاق الأئمة. والله أعلم[٢٠٠]»

هذه الفتوى نقلتها كلها كما هي، لم أخرم منها حرفاً، لنحيط علماً بإجابة الشيخ كاملة، وقد رأينا أن الشيخ يميل إلى أنه يجيز هذا القتل حتى وإن كان يمكن دفع هذا الصائل بالأيسر دون الأعظم والأشدّ، ويرى شيخ الإسلام رحمه الله أن النصوص مقدّمة على هذا القول، فيجوز دفع الصائل بالقتل وإن كان يمكن دفعه بالكلام.

ويذكر شيخ الإسلام أن في فرض الكفارة على من قتل من لم يصل بعد إلى

---

(١٩٩) قال محقق الفتاوى: أخرجه البخاري ومسلم والنسائي وأحمد.

(٢٠٠) مجموع الفتاوى ٣٤: ١٠٦

مرحلة الفاحشة، يذكر شيخ الإسلام أن في فرض الكفارة على قاتل هذا نزاعاً، ويرى أن الأحوط أن يكفّر عن ذلك.

هذه فتوى شيخ الإسلام، فهو يرى أن القتل يقع على المعتدي على شرف المرأة في الأصل، غير أن واقع المجتمع العربي اليوم وأمس هو أن تقتل المرأة وحدها ويبقى المعتدي الصائل حرًّا طليقاً مستمتعاً برجولته التي عصمته من العقوبة.

هذا بخصوص الزوجة، لكن في المقابل نجد أن شيخ الإسلام يوجّه إليه هذا السؤال:

«سئل رحمه الله عن امرأة مزوّجة بزوج كامل، ولها أولاد فتعلّقت بشخص من الأطراف أقامت معه على الفجور فلمّا ظهر أمرها سعت في مفارقة الزوج، فهل بقي لها حق على أولادها بعد هذا الفعل؟ وهل عليهم إثم في قطعها؟ وهل يجوز لمن تحقق ذلك منها قتلها سرًّا؟ وإن فعل ذلك غيره يأثم؟»

فهذا سؤال عن عقوق تلك المرأة الفاجرة، الخائنة، المتحدّية لزوجها ولأولادها ولسمعتهم، وهو كذلك سؤال عن (قتلها)، انتصاراً للشرف، فبماذا يجيب شيخ الإسلام؟

يقول: «الواجب على أولادها وعصبتها أن يمنعوها من المحرّمات فإن لم تمتنع إلا بالحبس حبسوها وإن احتاجت إلى القيد قيّدوها، وما ينبغي للولد أن يضرب أمه، وأما برها فليس لهم أن يمنعوها برها، ولا يجوز لهم مقاطعتها، بحيث تتمكن بذلك من السوء، بل يمنعوها بحسب قدرتهم، وإن احتاجت إلى رزق وكسوة رزقوها وكسوها، ولا يجوز لهم إقامة الحد عليها بقتل ولا غيره، وعليهم الإثم في ذلك[٢٠١]».

فعلى أبنائها وعصبتها البر بأمهم وإن كانت فاجرة خائنة، وعليهم رزقها وكسوتها والإحسان إليها، مع وجوب حبسها وتقييدها عن الفحش بقدر الإمكان. وليس لهم الحق في إقامة الحد عليها، ولاحظ هنا أن الشيخ لم يأمر بفضحها عند الديوان مثلاً أو شكواها إلى أهل السيف، فتأمل هذا الجانب الإنساني النبيل برغم المشقة الشديدة التي يتحملها الأبناء مما يتعلق بسمعتهم وشرفهم وقالة الناس فيهم.

وبعد، فقد سقت هاهنا ما استطعت من فتاوى شيخ الإسلام مما يتعلق بهذا

---

(٢٠١) مجموع الفتاوى ٣٤: ١١٣

الموضوع، لعلها تعطينا تصوراً مقارباً لنظرة شيخ الإسلام إلى المرأة، وإن استطردت قليلاً في مسائل لا نزال نعيشها إلى اليوم، وإنما اتكائي على حلم القارئ وصبره.

المرأة أسيرة للزوج، وهي كالمملوك له، وعلى المملوك والعبد الخدمة:

ومن أجل هذا يسمّي النكاح ملكاً، في أكثر من موطن، من ذلك مثلاً قوله ـ وهو يتكلم في أصل العقود ـ: هل إذا تصرّف أحد في مال غيره بغير إذنه يعد تصرفه مردوداً مطلقاً؟ أو هو موقوف على إجازة صاحب المال (أي موافقته)؟ فذكر الأقوال في هذا وساق بعض الأمثلة ومنها: مسألة الزوجة التي غاب عنها زوجها وانقطع خبره وقد مضى على غيابه أربع سنين، فهو مفقود حكماً، فإن قيل: إن على امرأته أن تصبر حتى تعلم خبره، فتبقى تنتظره حتى تصير عجوزاً ثم تموت، وإن قيل: إنه يجوز للقاضي أن يفرّق بينها وبينه لتتزوج رجلاً آخر بسبب الحاجة إلى ذلك، فهذا يترتب عليه أحكام، فإذا ظهر الرجل وعلم أن زوجته قد تزوجت، فأمر من أمرين: إما أن يجيز ما فعله القاضي أو لا يجيز، فإن أجاز ما فعله القاضي فنكاح المرأة صحيح ولا شيء عليها، وإن لم يجز ما فعله القاضي كان نكاح المرأة باطلاً لا منذ تزوجت بل منذ جهر زوجها الأول بأنه يختار زوجته وأنه لا يجيز نكاحها من الآخر، يقول شيخ الإسلام: «فتكون زوجته، ويكون القادم مخيراً بين إجازة ما فعله الإمام ورده، فإذا أجازه **فقد أخرج البضع من ملكه**[(٢٠٢)]».

فهذا هو الشاهد هنا، قوله: « **فقد أخرج البضع من ملكه**» فالبضع هنا يقع في ملك الزوج الأول.

وفي هذا الشأن نجد أيضاً أن شيخ الإسلام يجعل النكاح نوعاً من الرق، وبناء عليه تترتب أحكام تشابه أحكام الرقيق، وفي هذا يقول مثلاً في خلع الزوجة وافتدائها من زوجها: «وكذلك افتكاك الأنفس الرقيقة من يد من يتعدى عليها ويظلمها، فإن الرق المشروع له حد، فالزيادة عليه عدوان.

ويدخل في ذلك افتكاك الزوجة من يد الزوج الظالم؛ فإن النكاح رق، كما دل عليه الكتاب والسنة، قال اللّه تعالى: ﴿وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبابِ﴾ [يوسف: ٢٥]، وقال النبي صلى الله عليه وسلم في النساء: «إنهن عندكم عَوَان». وقال عمر: النكاح

---

(٢٠٢) مجموع الفتاوى ٢٠: ٣١٤

رق، فلينظر أحدكم عند من يرق كريمته. وكذلك افتكاك الغلام والجارية من يد الظالم، كالذي يمنعه الواجب، ويفعل معه المحرم[٢٠٣]».

أمّا قوله تعالى: ﴿وألفيا سيّدها لدى الباب﴾، فلست أدري من أين يستنبط منه أن كل زوج هو سيد لزوجته؟ وأما حديث الرسول صلى الله عليه وسلم فإن كلمة (عوان) يمكن كسرها وضمها، فإن كسرناها لتكون (عوانٍ) فهي من عنا يعنو أي خضع واستكان، فهو عان وهي عانية، أي أسيرة، وحينئذ فكلمة (عوان) تعني أسيرات، وأما إذا ضممناها لتكون (عوانٌ) بضم النون، فأصلها من عانت المرأة عوّنت أي أصبحت عواناً، والعوان هي المرأة الوسط فلا هي كبيرة ولا هي صغيرة، والوسط عند العرب مرتبط بالخيرية، فالخيار يقال لهم: وسط، فيقال: فلان من أوسط العرب، أي من خيارهم، وكذلك العوان أيضاً هي التي حملت مرة أو مرتين، وإذن فيمكن أن يكون تفسير الحديث مختلفاً عن كون النساء أسيرات في قبضة أزواجهن، فيفسّر بأن النساء هن عوانٌ (بالضم) من الخيرية، أو بأن النساء هن أمهات أولادكم فاتقوا الله فيهن.

أما هذه الرواية المنسوبة لعمر رضي الله عنه فلم أر محقق فتاوى ابن تيمية قد التفت إليها، ولكن حتى لو صحّت الرواية عن عمر ـ ولا أراها تصح ـ فسيكون هذا رأياً شخصياً لعمر رضي الله تعالى عنه، وإذا كان كذلك فليس قول أحد من الصحابة وحياً يوحى حتى لو كان قائله عمر رضي الله تعالى عنه.

وبعد، فإن شيخ الإسلام رحمه الله لمّا أخذ بأن الزوج هو سيد لزوجته، وأن المرأة أسيرة بيده، ولمّا رأى أن الزواج هو نوع من الاسترقاق شبّه اختلاع المرأة من زوجها وافتداءها منه بفدية الأسير المملوك يبحث عن حريته.

أوجه الشبه بين المرأة والعبد المملوك:

وفي هذا السياق نجد ابن تيمية يسوق **أوجه الشبه بين المرأة والمملوك** حين يتكلم في النفقة عليها، فيقول: «إن العلماء متنازعون: هل يجب تمليك النفقة؟ على قولين. والأظهر أنه لا يجب، ولا يجب أن يفرض لها شيئاً، بل يطعمها ويكسوها بالمعروف، وهذا القول هو الذي دلت عليه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال في النساء: (لهن رزقهن وكسوتهن بالمعروف)، كما في المملوك (وكسوته

(٢٠٣) مجموع الفتاوى ٢٩: ١٠٠

بالمعروف)، وقال: (حقها أن تطعمها إذا طعمت وأن تكسوها إذا اكتسيت)، كما قال في المماليك: (إخوانكم خولكم جعلهم الله تحت أيديكم فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل وليلبسه مما يلبس)...[٢٠٤]»، ثم يقول مستنتجاً: «وإذا كان ذلك كذلك كان له [يعني الزوج] ولاية الإنفاق عليها، كما له ولاية الإنفاق على رقيقه وبهائمه[٢٠٥]».

ومن أجل هذا يرى شيخ الإسلام أن على المرأة الخدمة في بيت زوجها قياساً على العبد المملوك، فيقول: «وتنازع العلماء: هل عليها أن تخدمه في مثل فراش المنزل، ومناولة الطعام والشراب والخبز والطحن والطعام لمماليكه وبهائمه مثل علف دابته ونحو ذلك؟ فمنهم من قال: لا تجب الخدمة، وهذا القول ضعيف، كضعف قول من قال: لا تجب عليه العشرة والوطء؛ فإن هذا ليس معاشرة له بالمعروف، بل الصاحب في السفر الذي هو نظير الإنسان وصاحبه في المسكن إن لم يعاونه على مصلحة لم يكن قد عاشره بالمعروف، وقيل ـ وهو الصواب ـ: وجوب الخدمة، فإن الزوج سيدها في كتاب الله، وهي عانية عنده بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعلى العاني والعبد الخدمة[٢٠٦]».

فهو ينفق عليها كما ينفق على رقيقه وبهائمه، وهي ملزمة بالخدمة في بيتها فإن على المملوك والعبد الخدمة.

وإذا أردنا أن نبحث عن صدى لتأصيل شيخ الإسلام رحمه الله فإننا واجدون هذا الصدى عند العلامة ابن عثيمين رحمه الله في شرحه للحديث الذي أورده الشيخ محمد بن عبد الوهاب إمام الدعوة السلفية المعاصرة في كتابه الشهير (التوحيد)، أورده في باب: لا يقول عبدي وأمتي.

في سياق شرح فضيلة العلامة ابن عثيمين لهذا الحديث واستنباطه ما فيه من مسائل قال:

«تنبيه: اشتهر عند بعض الناس إطلاق السيدة على المرأة، فيقولون مثلاً: هذا خاص بالرجال، وهذا خاص بالسيدات، وهذا قلب للحقائق؛ **لأن السادة هم الرجال،**

---

(٢٠٤) مجموع الفتاوى ٣٤: ٥٢

(٢٠٥) نفسه.

(٢٠٦) مجموع الفتاوى ٣٤: ٥٨

قال تعالى: ﴿وألفيا سيّدها لدى الباب﴾، وقال: ﴿الرجال قوّامون على النساء﴾، وقال صلى الله عليه وسلم: (النساء عوان عندكم)، أي: بمنزلة الأسير، وقال في الرجل: (راع في أهله ومسؤول عن رعيته)، فالصواب أن يقال للواحدة امرأة، وللجماعة منهن نساء[٢٠٧]».

فالرجال هم السادة، والنساء إنما هن بمنزلة الأسيرات، ووصف النساء بأنهن سيدات إنما هو قلب للحقائق.

وبهذا، أنتهي من عرض تصور ابن تيمية للمرأة وعلاقة الرجل بها، لعلنا نكون بهذا قد استجلينا فكر الإمام رحمه الله في هذا الجانب الحيوي الخطير الذي يشغل اليوم الفكر الإسلامي خاصة والفكر الإنساني بعامة، من حيث كون فكر هذا الإمام الجليل هو المكوّن الأكبر ـ في أغلب الأحيان ـ لكبرى الحركات الإسلامية المعاصرة المؤثرة هي بدورها في الثقافة الدينية السائدة، ومن هنا تكمن أهمية الكشف عن هذا الفكر وعرضه كما هو.

---

(٢٠٧) مجموع الرسائل والفتاوى ١٠ : ٩٢٨

الفصل الرابع

ابن تيمية وغير العرب

(ثم يقال لهذا الأحمق: لا ريب أن كل أمة فيها ذكي وبليد بالنسبة إليها، لكن هل رأى في أجناس الأمم أمة أذكى من العرب؟)

ابن تيمية موجهاً خطابه إلى ابن سينا
درء التعارض مج ٣: ٣٧

ابن تيمية وغير العرب

ربما لا ينال الحديث في هذا الجانب ما يناله في غيره، غير أني لمحت لابن تيمية موقفاً من الجنس غير العربي[٢٠٨] يستدعي تخصيص فصل للكلام عنه، وإن قل ما يمكن أن نستعين به من أقوال له في هذا الموضوع، غير أن في هذا القليل ما يعطي أيضاً صورة عن كيفية نظر ابن تيمية إلى غير العرب، ما دام موضوع هذا البحث يعالج موقف ابن تيمية من الآخر، مهما تكن صفة هذا الآخر.

جنس العرب أفضل الأمم وأذكى الأمم، وخلاف هذا هو قول أهل البدع:

ولابن تيمية وجهة نظر يؤصلها في أكثر من موطن فيقول: «ولا ريب أن لآل محمد صلى الله عليه وسلم حقاً على الأمة لا يشركهم فيه غيرهم، ويستحقون من زيادة المحبة والموالاة ما لا يستحقه سائر بطون قريش من القبائل، كما أن جنس العرب يستحق من المحبة والموالاة ما لا يستحقه سائر أجناس بني آدم، وهذا على مذهب الجمهور الذين يرون فضل العرب وفضل بني هاشم على سائر قريش، وهذا هو المنصوص عن الأئمة كأحمد وغيره[٢٠٩]»

قال: «وذهب طائفة إلى عدم التفضيل بين هذه الأجناس، وهذا قول طائفة من أهل الكلام كالقاضي أبي بكر بن الطيب وغيره، وهو الذي ذكره القاضي أبو يعلى في المعتمد، وهذا القول يقال له: مذهب الشعوبية، وهو قول ضعيف من أقوال أهل البدع[٢١٠]».

---

(٢٠٨) في كتابه عن المذاهب الإسلامية يشير الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله نقلاً عن الشيخ بهجة البيطار أن ابن تيمية عربي نميري.

(٢٠٩) منهاج السنة النبوية ٤: ٢٧٦

(٢١٠) السابق.

وإذن فمجرد القول بعدم تفضيل العرب واعتبار كل الأجناس سواء هو عند ابن تيمية قول الشعوبية، وهو قول ضعيف كما يراه من أقوال (أهل البدع).

ويضيف: «وبينا أن تفضيل الجملة على الجملة لا يقتضي تفضيل كل فرد على كل فرد، كما أن تفضيل القرن الأول على الثاني والثاني على الثالث لا يقتضي ذلك، بل في القرن الثالث من هو خير من كثير من القرن الثاني[(٢١١)]».

أما بنو هاشم فحقوقهم على سائر الأمة إنما هو بالإرشاد القرآني في قوله تعالى: ﴿قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى﴾ بحسب بعض التفسيرات، وكذلك بوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم بآل بيته الطيبين الطاهرين، فعلة إكرامهم ليس لأنهم عرب ولا لأنهم من قريش ولكن لوصية رسول الله بهم.

أما الأجناس فالقاعدة القرآنية واضحة وقطعية، قال تعالى: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾.

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كلكم لآدم آدم خلق من تراب»، وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا فضل لعربي على عجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى»، فنفى التفضيل عن مطلق العربي والعجمي والأبيض والأسود ولم يثبت إلا التقوى، فمن أين أن جنس العرب هم أفضل الأجناس قاطبة؟ هل لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم عربي؟.

أما اصطفاء بني إسماعيل، واصطفاء بني هاشم... إلخ[(٢١٢)]، فهو اصطفاء مقيد باختيار الرسول منهم وليس اصطفاء عاماً يقتضي تفضيل تلك الأجناس مطلقاً على غيرهم، فتفضيلهم مقيد بكون رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم وليس لأنهم عرب.

وإذن فليس جنس العرب أفضل من غيره من الأجناس مطلقاً كما يقول شيخ الإسلام، ولكنه مقيد بكون رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم، وهذا التفضيل المقيّد على أية حال ليس من كسب الجنس العربي وليس من اجتهاده، فبإمكان الجنس العبراني أيضاً أن يفتخر بأن مئات الأنبياء إنما جاءوا منه.

ولقد دفع هذا التصور بشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى إلى أن يجزم بأن

---

(٢١١) السابق.

(٢١٢) ورد في هذا حديث في مسلم.

جنس العرب هم أذكى الناس، فيقول ـ موجهاً كلامه إلى الفيلسوف ابن سينا: «ثم يقال لهذا الأحمق [يعني ابن سينا]: لا ريب أن كل أمة فيها ذكي وبليد بالنسبة إليها، لكن هل رأى في أجناس الأمم أمة أذكى من العرب؟(٢١٣)».

ومثل هذه الأحكام الكلية المطلقة تحتاج إلى دراسات وإحصاءات وأدلة وبراهين، فكل جنس يرى نفسه أفضل الأجناس مطلقاً، لكن العبرة إنما هي بالدليل، هذا لو سلّمنا وجود جنس عربي خالص أصلاً.

ومن أجل هذا التفضيل المطلق لجنس العرب يحكي ابن تيمية عن (أكثر الفقهاء) أنهم «جعلوا العربية من الكفاءة بالنسبة إلى العجمي، واحتج به أحمد في إحدى الروايتين على أن الكفاءة ليس حقاً لواحد معين، بل هي من الحقوق المطلقة في النكاح، حتى إنه يفرق بينهما عند عدمها، واحتج أصحاب الشافعي وأحمد بهذا على أن الشرف مما يستحق به التقديم في الصلاة (٢١٤)» إلى أن قال: «وأيضاً فإن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لمّا وضع ديوان العطاء؛ كتب الناس على قد أنسابهم فبدأ بأقربهم فأقربهم نسباً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما انقضت العرب ذكر العجم، هكذا كان الديوان على عهد الخلفاء الراشدين وسائر الخلفاء من بني أمية وولد العباس إلى أن تغير الأمر بعد ذلك(٢١٥)».

وإذن فالعروبة ينبني عليها أحكام، فالعربي أشرف من غير العربي فليس هو كفؤًا له في النسب، والعربي مقدّم على غير العربي في الصلاة، وفي الدواوين، غير أنه من الممكن القول بأن العرب في زمان عمر رضي الله عنه كانوا هم مادّة الإسلام وكانوا هم عامّة الأمة والرعايا وكان الطبيعي البدء بهم في الأعطيات لاسيّما والمدينة النبوية كانت هي عاصمة الخلافة، ثم استمرّ الأمر على هذا المنوال حتى تغيّرت الظروف والأحوال، فلا يقتضي هذا التقديم تفضيلاً لجنس دون جنس بقدر ما هو تنظيم فرضته الظروف السائدة في ذلك الوقت، ولهذا فأتساءل هل كان عطاء سلمان الفارسي مثلاً وبلال الحبشي يأتي بعد عطاء العرب جميعاً؟!

ويعطي شيخ الإسلام رحمه الله ما يراه السبب الذي به يتفوّق العنصر العربي على

---

(٢١٣) درء التعارض مج ٣: ٣٧

(٢١٤) اقتضاء الصراط المستقيم ١: ٤٤٥

(٢١٥) اقتضاء الصراط المستقيم ١: ٤٤٦

غيره فيقول: «وسبب هذا الفضل ـ والله أعلم ـ ما اختصّوا به في عقولهم وألسنتهم وأخلاقهم وأعمالهم، وذلك أن الفضل: إما بالعلم النافع، وإما بالعمل الصالح، والعلم له مبدأ، وهو: قوة العقل الذي هو الفهم والحفظ، وتمام وهو: قوة المنطق الذي هو البيان والعبارة، ولسانهم أتم الألسنة بياناً وتمييزاً للمعاني جمعاً وفرقاً، يجمع المعاني الكثيرة في اللفظ القليل، إذا شاء المتكلم الجمع، ثم يميز بين كل شيئين مشتبهين بلفظ آخر مميز مختصر، كما تجده من لغتهم في جنس الحيوان بعبارات جامعة، ثم يميزون بين أنواعه في أسماء كل أمر من أموره من الأصوات والأولاد والمساكن والأطفال، إلى غير ذلك من خصائص اللسان العربي».

فهذا هو السبب الأول الذي يفضل به العرب غيرهم في نظر ابن تيمية، ذكاء عقولهم وفصاحة ألسنتهم وسعة لغتهم، ولكن كل أمة تفتخر بلغتها وتعدها أفضل اللغات.

أما السبب الثاني، فهو «العمل: فإن مبناه على الأخلاق وهي الغرائز المخلوقة في النفس، وغرائزهم أطوع للخير من غيرهم، فإنهم أقرب للسخاء، والحلم والشجاعة والوفاء، وغير ذلك من الأخلاق المحمودة، لكن كانوا قبل الإسلام طبيعة قابلة للخير معطلة عن فعله، ليس عندهم علم منزل من السماء، ولا شريعة موروثة عن نبي، ولا هم أيضاً مشتغلين ببعض العلوم العقلية المحضة كالطب والحساب ونحوها، إنما علمهم ما سمحت به قرائحهم من الشعر والخطب، أو ما حفظوه من أنسابهم وأيامهم، أو ما احتاجوا إليه في دنياهم من الأنواء والنجوم، أو من الحروب».

فأخلاقهم إذن من الكرم والوفاء والشجاعة وغيرها أهلتهم لهذه الفضائل، ولكن كل أمة أيضاً تدعي لنفسها هذه الكمالات الأخلاقية.

ثم أخذ ابن تيمية يفيض بالبيان والتحليل كيف أن النبي صلى الله عليه وسلم حوّلهم من ظلمات الكفر إلى نور الهداية فكانوا أشرف الناس وأفضل الناس، فتمم فيهم مكارم الأخلاق التي كانوا يتحلّون بها، وإذن فازدادوا بالبعثة فضلاً على فضل وكرماً على كرم.

ويذكر شيخ الإسلام في موطن آخر خبراً عن هشام بن عروة أنه قال: «لم يزل أمر بني إسرائيل معتدلاً حتى فشا فيهم المولّدون ـ أبناء سبايا الأمم ـ، فقالوا فيهم بالرأي فضلوا وأضلوا.

قال ابن عيينة: فنظرنا في ذلك فوجدنا ما حدث من الرأي إنما هو من المولدين

أبناء سبايا الأمم، وذكر بعض من كان بالمدينة والبصرة والكوفة. . . . إلخ[٢١٦]».

وإذن فأولئك الجيل من غير العرب هم أساس الضلالة وفشوها في المسلمين، وهم الذين سببوا الانحراف عن الهدي النبوي الصافي.

عدم تفضيل جنس العرب نفاق وكفر، وحب العرب يزيد الإيمان!:

وبناء على هذا الفضل نجد شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه اقتضاء الصراط المستقيم ينقل ـ على سبيل التأييد لما يقول ـ قطعة من كلام أبي محمد حرب بن إسماعيل الكرماني، صاحب الإمام أحمد، في وصفه للسنة التي قال فيها: «هذا مذهب أئمة العلم وأصحاب الأثر، وأهل السنة المعروفين بها، المقتدى بهم فيها، وأدركت من أدركت من علماء أهل العراق، والحجاز والشام وغيرهم عليها، فمن خالف شيئا من هذه المذاهب، أو طعن فيها، أو عاب قائلها - فهو مبتدع خارج من الجماعة، زائل عن منهج السنة، وسبيل الحق، وهو مذهب أحمد، وإسحاق بن إبراهيم بن مخلد، وعبد الله بن الزبير الحميدي، وسعيد بن منصور، وغيرهم ممن جالسنا، وأخذنا عنهم العلم، وكان من قولهم أن الإيمان قول وعمل ونية ». قال ابن تيمية: «وساق [أي حرب الكرماني] كلامًا طويلاً. . . . إلى أن قال: «ونعرف للعرب حقها وفضلها وسابقتها ونحبهم؛ لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم «حب العرب إيمان وبغضهم نفاق» ولا نقول بقول الشعوبية وأراذل الموالي الذين لا يحبون العرب، ولا يقرون بفضلهم، فإن قولهم بدعة وخلاف».

ويروى هذا الكلام عن أحمد نفسه في رسالة أحمد بن سعيد الإصطخري عنه - إن صحت - وهو قوله، وقول عامة أهل العلم[٢١٧]».

ثم يلتفت إلى الذين لا يقولون بالتفضيل فيقول: «وذهبت فرقة من الناس إلى أن لا فضل لجنس العرب على جنس العجم، وهؤلاء يسمون الشعوبية، لانتصارهم للشعوب التي هي مغايرة للقبائل، كما قيل: (القبائل) للعرب، و(الشعوب) للعجم[٢١٨]».

(٢١٦) مجموع الفتاوى ٢٠: ١٧٥

(٢١٧) اقتضاء الصراط المستقيم ١: ٤٢٠ وما بعدها.

(٢١٨) السابق نفسه.

وهاهنا نتساءل: ما تعريف الشعوبي؟ هل هو من لا يفضل العرب على العجم؟ أو هو من يفضل العجم على العرب؟ فهناك فرق بينهما.

وواضح أن شيخ الإسلام يرى أن مذهب الشعوبية هو ألا تفضل العرب، حتى لو كنت في الوقت نفسه لا تفضل غيرهم من الأجناس، وتقول بمساواة الأجناس.

وإذن فمن يقول: لا فضل لجنس على جنس هو من الشعوبية في رأي شيخ الإسلام، والحقيقة أن تفاضل الأجناس إنما هو بالعمل الصالح، وأن تفضيل جنس من الأجناس أياً كان هذا الجنس إنما هو عنصرية بغيضة، فلا العرب هم شعب الله المختار المفضّل، ولا العبرانيون هم شعب الله المختار، ولا الآريون هم شعب الله المختار، ولا الساميون هم شعب الله المختار، وإنما العبرة بالتقوى والعمل الصالح، ﴿ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب، من يعمل سوءاً يجز به ولا يجد له من دون الله ولياً ولا نصيراً، ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً﴾.

ثم يضيف ابن تيمية رحمه الله: «ومن الناس من قد يفضل بعض أنواع العجم على العرب.

والغالب أن مثل هذا الكلام [أي ما سبق من عدم تفضيل العرب أو تفضيل غيرهم عليهم] لا يصدر إلا عن نوع نفاق: إما في الاعتقاد، وإما في العمل المنبعث عن هوى النفس، مع شبهات اقتضت ذلك[٢١٩]».

ثم أخذ شيخ الإسلام يستدل ببعض الأحاديث التي يفهم منها تفضيل العرب وخيريتهم، لكن هذه الخيرية حين نحملها على آية سورة الحجرات وعلى غيرها من آي القرآن الكريم التي تقصر التفاضل على العمل الصالح، يجوز أن تفهم مقيّدة لا مطلقة على الوجه الذي بينته قبل قليل.

بل إن شيخ الإسلام يقول بعذ ذكر حديث رواه الترمذي ونقل محقق الكتاب تضعيف الإمام الذهبي لبعض رواته، هذا الحديث خطاب من رسول الله إلى سلمان الفارسي: أن بغض العرب هو بغض لرسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول ابن تيمية معلقاً: «فقد جعل النبي صلى الله عليه وسلم بغض العرب سبباً لفراق الدين، وجعل

(٢١٩) اقتضاء الصراط المستقيم ١: ٤٢٢

بغضهم مقتضياً لبغضه»، ويضيف في إشارة لها دلالاتها: «ويشبه أن يكون صلى الله عليه وسلم خاطب بهذا سلمان ـ وهو سابق الفرس ذو الفضائل المأثورة ـ تنبيهاً لغيره من سائر الفرس[٢٢٠]».

ثم يضيف ابن تيمية: «وهذا دليل على أن بغض جنس العرب ومعاداتهم كفر أو سبب للكفر، ومقتضاه: أنهم أفضل من غيرهم، وأن محبتهم سبب قوة الإيمان، لأنه لو كان تحريم بغضهم كتحريم بغض سائر الطوائف لم يكن ذلك سبباً لفراق الدين، ولا لبغض الرسول[٢٢١]».

وأحب هاهنا أن أنوّه إلى أنه حين يقال بعدم تفضيل جنس العرب أو غيره من الأجناس، فهذا لا يقتضي بالضرورة بغض العرب.

وبغض العرب أيضاً ليس نوعاً واحداً فبغض العرب بسبب ذنوبهم ومعاصيهم مثلاً مختلف عن بغضهم لأن رسول الله منهم، وبغضهم لكون رسول الله منهم هو كفر مخرج عن الملة، لأنه مبني على بغض رسول الله صلى الله عليه وسلم نفسه.

ولذا، فتعميم الحكم بالنفاق أو الكفر على من كل من أبغض العرب غير دقيق، ولكن كلام شيخ الإسلام رحمه الله لا يفهم منه هذا التفريق[٢٢٢].

منزلة الجنس العجمي عموماً والفارسي خصوصاً مقارنة بالعرب:

أخذ ابن تيمية يعرض علينا منزلة الآخرين في مقابل كمال العرب الذين اتبعوا النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، فازدادوا باتباعه كرماً على كرم وفضلاً على فضل، وبين أن أولئك الآخرين هم على قسمين:

«إما كافر: من اليهود والنصارى لم يقبل هدى الله.

وإما غيرهم من العجم الذين لم يشركوهم فيما فطروا عليه، وكان عامة العجم حينئذ كفاراً من الفرس والروم، فجاءت الشريعة باتباع أولئك السابقين على الهدى الذي رضيه الله لهم وبمخالفة من سواهم، إما لمعصيته وإما لنقيصته، وإما لأنه مظنة النقيصة، فإذا نهت الشريعة عن مشابهة الأعاجم دخل في ذلك ما عليه الأعاجم الكفار

---

(٢٢٠) اقتضاء الصراط المستقيم ١: ٤٣٤

(٢٢١) السابق ج ن، ص ن.

(٢٢٢) ينظر اقتضاء الصراط المستقيم ١: ٤٣٤ وما بعدها.

قديماً وحديثاً، ودخل فيه ما عليه الأعاجم المسلمون، مما لم يكن عليه السابقون الأولون، كما يدخل في مسمى الجاهلية العربية ما كان عليه أهل الجاهلية قبل الإسلام، وما عاد إليه كثير من العرب من الجاهلية التي كانوا عليها[٢٢٣]».

وإذن فحين تنهى الشريعة عن مشابهة الأعاجم فإنما نهت عن ذلك لأن الأعاجم إما ناقصون أو أنهم مظنة النقص.

ثم نجد أن شيخ الإسلام يخصص حديثاً عن الفرس تحديداً لأن لهم دوراً غير مجحود في خدمة الإسلام بل والعربية أيضاً، يقول شيخ الإسلام: «ومن تشبّه من العجم بالعرب لحق بهم، ومن تشبه من العرب بالعجم لحق بهم، ولهذا كان الذين تناولوا العلم والإيمان من أبناء فارس، إنما حصل ذلك بمتابعتهم للدين الحنيف، بلوازمه من العربية وغيرها، ومن نقص من العرب إنما هو بتخلفهم عن هذا، وإما بموافقتهم للعجم فيما السنة أن يخالفوا فيه، فهذا وجه[٢٢٤]».

فما ناله الفرس من الكرامة إنما كان بتشبههم بالعرب ولهذا لحقوا بهم، بمتابعتهم للدين الحنيف وبالعربية التي هي لازم لهذا الدين، فلولاهما لما كان للفرس هذه المنزلة ولا تلك المكانة التي عرفوا بها.

أما الوجه الآخر لارتقاء الفرس أو لبلوغهم تلك المكانة التي حققوها، فهي أنهم أخذوا بالعربية وأتقنوها حال كونها هي اللسان الذي أنزل الله به القرآن، وإتقان اللسان يؤثر في الأخلاق والعادات، مما جعلهم أقرب إلى السابقين الأولين[٢٢٥].

يقول ابن تيمية: «ولهذا لما علم المؤمنون من أبناء فارس هذا الأمر أخذ من وفقه الله منهم نفسه بالاجتهاد في تحقيق المشابهة بالسابقين، صار أولئك من أفضل التابعين لهم بإحسان إلى يوم القيامة»، فالفرس لما تفطنوا إلى ذلك أخذوا أنفسهم بهذا فتشبهوا بهم ليتفوقوا وليحققوا الكمالات التي كان سبيلها إتقان اللغة العربية، ومن أجل هذا كانوا «يفضلون من الفرس من رأوه أقرب إلى متابعة السابقين[٢٢٦]».

ثم يسرد ابن تيمية بعض الآثار من مثل قول الأصمعي مثلاً: «عجم أصبهان

---

(٢٢٣) اقتضاء الصراط المستقيم ١: ٤٤٩
(٢٢٤) اقتضاء الصراط المستقيم ١: ٤٤٩
(٢٢٥) السابق ١: ٤٥٠
(٢٢٦) السابق ج ن، ص ن.

قريش العجم»[٢٢٧]، ففضّل عجم أصبهان حتى أنه يجعلها فيهم كقريش في العرب، فهم قريش العجم!.

فما نالوه من فضل إنما كان بمشابهة السابقين، يقول: «وكذلك كل مكان أو شخص من أهل فارس يُمدَح المدح الحقيقي؛ إنما يمدح لمشابهة السابقين، حتى قد يختلف في فضل شخص على شخص، أو قول على قول، أو فعل على فعل، لأجل اعتقاد كل من المختلفين أن هذا أقرب، إلى طريق السابقين الأولين، فإن الأمة مجمعة على هذه القاعدة وهي: فضل طريقة **العرب السابقين**، وأن الفاضل من تبعهم[٢٢٨]».

فتأمل كيف أنه لما أراد أن يصف السابقين وصفهم بأنهم (العرب السابقون) دون غيرها من الصفات.

غير أنه يرى أن الانتساب إلى العرب أو إلى قريش أو إلى بني هاشم لا يعني التطاول على الآخرين والفخر والبغي عليهم «فربّ حبشي أفضل عند الله من جمهور قريش[٢٢٩]».

وكذلك يرى أنه «إن كان من **الطائفة الأخرى** مثل العجم أو غير قريش أو غير بني هاشم فليعلم أن تصديقه لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، ومحبة ما أحبه الله، والتشبيه بمن فضل الله، والقيام بالدين الحق الذي بعث الله به محمداً يوجب له أن يكون أفضل من جمهور الطائفة المفضلة، وهذا هو الفضل الحقيقي[٢٣٠]».

فالخلاصة مما سبق أن الفرس إنما نالوا ما نالوه من كرم المنزلة إنما كان لأنهم شابهوا (العرب السابقين)، فجنس العرب أفضل لا شك، إلا أنه يجوز أن يتفوّق (أفراد) من غير هذا الجنس على سائر جمهور هذا الجنس المفضّل.

لكن ما القول في شأن (الجنس العربي)؟ هل يمكن أن يقتدي بالفرس مثلاً؟ أو يأخذ عنهم بعض عوائدهم؟ هاهنا نتذكر قاعدته التي ذكرناها سابقاً من قوله بأن الشريعة نهت عن التشبه بالعجم في اللغة وغيرها بسبب النقيصة فيهم أو مظنة النقيصة، ولهذا ينقل ابن تيمية عن الفقهاء في اللغة الأعجمية مثلاً أن «الخطاب بها من غير حاجة من

(٢٢٧) السابق ١: ٤٥١
(٢٢٨) السابق ١: ٤٥٢
(٢٢٩) السابق ١: ٤٥٣
(٢٣٠) السابق ج ن، ص ن.

أسماء الناس والشهور كالتواريخ ونحو ذلك فهو منهي عنه، مع الجهل بالمعنى بلا ريب، وأما مع العلم به كلام أحمد بين في كراهته أيضاً[٢٣١]».

لكن ما يلفت الانتباه هنا، أنه يقول: «وأظنه ـ أي الإمام أحمد ـ سئل عن الدعاء في الصلاة بالفارسية فكرهه، وقال: (لسان سوء). .[٢٣٢]».

فهو ينسب ـ ظاناً غير قاطع ـ أن الإمام أحمد يصف اللسان الفارسي بأنه لسان سوء، وهذا أمر يدعو للعجب، فلماذا كان اللسان الفارسي ـ دون غيره ـ لسان سوء؟ أليس هو داخلاً في قوله تعالى: ﴿ومن آياته اختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾، فلماذا توصف لغة قوم دون غيرهم بأنها لغة سوء، ولسانهم دون سواهم بأنه لسان سوء؟

لكن الشيخ لا يتركنا متفاجئين من هذا الوصف للسان الفارسي حتى ينقل لنا أثراً رواه ابن أبي شيبة عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: «ما تكلم رجل الفارسية إلا خبّ [أي خادع ونافق وغش]، وما خب إلا نقصت مروءته»، وذكر كذلك عن ابن أبي شيبة بسنده عن سعد بن أبي وقاص أنه سمع قوماً يتكلمون الفارسية فقال: «ما بال المجوسية بعد الحنيفية؟»، وينقل كذلك حديثاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من كان يحسن أن يتكلم بالعربية فلا يتكلم بالفارسية فإنه يورث النفاق».

مع أن ابن تيمية قال عن هذا الحديث إن رفعه إلى رسول الله موضع تبيّن، أي أنه يشك في كونه منسوباً إلى رسول الله!.

فلماذا الفارسية بالتحديد؟ وما السر في اختصاص الفارسية تحديداً بكل هذا الذم، فالفارسية لسان سوء، وتكلم الفارسية مجوسية بعد الإسلام! وتكلم الفارسية يورث النفاق، وتكلم الفارسية يورث نقص المروءة والخداع والخب!.

هذه أمور تستوقف النظر وواضح أن فيها تحاملاً على هذا الجنس من الناس، وتلك الأحاديث تحتاج إلى دراسة ونظر.

غير أن الأمر لم يقف عند هذا الحد، فتجد أن شيخ الإسلام رحمه الله ينقل عن الحنابلة أن لهم في (القوس الفارسية) وهي آلة حرب! مما يصح أن يكون مشتركاً إنسانياً عامًّا يستفيد منه البشر جميعاً، يذكر ابن تيمية أن للحنابلة في هذه القوس الفارسية كلاماً طويلاً، وأنه إنما أراد أن ينبه بهذا إلى «أن ما لم يكن من هدي

---

(٢٣١) اقتضاء الصراط المستقيم ١: ٥٢٠

(٢٣٢) السابق ١: ٥٢٠

المسلمين بل هو من هدي العجم أو نحوهم وإن ظهرت فائدته ووضحت منفعته تراهم يترددون فيه ويختلفون لتعارض الدليلين: دليل ملازمة الهدي الأول، ودليل استعمال هذا الذي فيه منفعة بلا مضرة مع أنه ليس من العبادات وتوابعها وإنما هو من الأمور الدنيوية[٢٣٣]».

ويقول: «وكان الصحابة يرمون بالقوس العربية الطويلة التي تشبه قوس البندق، وفتح الله لهم بها البلاد، وقد رويت آثار في كراهة الرمي بالقوس الفارسية عن بعض السلف لكونها كانت شعار الكفر، فأما بعد أن اعتادها المسلمون وكثرت فيهم، وهي في أنفسها أنفع في الجهاد من تلك القوس، فلا تكره في أظهر قولي العلماء[٢٣٤]».

فالقوس الفارسية ـ وهي مجرد آلة ـ كره بعض السلف استعمالها لأنها كانت في وقت ما للكفار فقط فهي خاصة بهم فهي شعار الكفر.

ولا يفهم من هذا أن هذا الموقف من القوس لأنها فارسية تخصيصاً بل هذا متسق مع منهج عام ينتهجه ابن تيمية هو عدم التشبه بالأعاجم ولو في شؤونهم الدنيوية، فمن ذلك مثلاً ذكره أنه «إذا قدّم ما يغسل فيه اليد فلا يرفع حتى يغسل الجماعة أيديها لأن الرفع من زي الأعاجم[٢٣٥]»، وكذلك «من اللباس المكروه ما خالف زي العرب وأشبه زي الأعاجم وعادتهم[٢٣٦]».

---

(٢٣٣) اقتضاء الصراط المستقيم ١: ٤٠٥

(٢٣٤) مجموع الفتاوى ١٧: ٢٦٢

(٢٣٥) اقتضاء الصراط المستقيم ١: ٤٠٠

(٢٣٦) الساق ج ن، ص ن.

الفصل الخامس

ابن تيمية وعلماء الطبيعة وموقفه من العلوم والمعارف

«فقام المنادي ينادي على (كتب الصنعة)، وكانت كثيرة يعني كتب الكيمياء، فإنهم يقولون: هي علم الحجر المكرم، وهي علم الحكمة، ويعرفونها بأنواع من العبارات، وكان المتولي لذلك، من أهل السيف والديوان شهوداً، فقلت لوليّ الأمر: لا يحل بيع هذه الكتب؛ فإن الناس يشترونها فيعملون بما فيها، فيقولون: هؤلاء (زغلية) فيقطعون أيديهم، وإذا بعتم هذه الكتب تكونون قد مكنتموهم من ذلك، وأمرت المنادي فألقاها ببركة كانت هناك، فألقيت حتى أفسدها الماء، ولم يبق يعرف ما فيها»

ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٩: ٢٠٣

«الكيماوية الذين يغشون النقود والجواهر والعطر وغير ذلك فيصنعون ذهبًا أو فضة أو عنبرًا أو مسكًا أو جواهر أو زعفرانًا أو ماء ورد أو غير ذلك، يضاهون به خلق الله: ولم يخلق الله شيئاً يقدر العباد أن يخلقوا كخلقه، بل قال الله عز وجل فيما حكى عنه رسوله: (ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي فليخلقوا ذرة فليخلقوا بعوضة). . »

ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٨: ٤٥

«وإن أمكن أن يستغنى عنها بالكلية [أي قراءة المكتوب والخط والحساب] بحيث ينال كمال العلوم من غيرها وينال كمال التعليم بدونها كان هذا أفضل وأكمل، وهذه حال نبينا صلى الله عليه وسلم. . . ».

ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٥: ٩٥

ابن تيمية وموقفه من علماء الطبيعة والعلوم والمعارف

كنت أريد أن أفرد موضوعاً لعلاقة شيخ الإسلام بالفلاسفة وعلماء الكلام إضافة إلى موقفه من علماء الطبيعة، غير أني رأيت أن ذلك سيطيل الكتاب؛ ذاك أن موقف ابن تيمية من الفلاسفة أشهر من أن يذكر، وكذلك موقفه من علماء الكلام.

من أجل هذا آثرت أن أخصص الموضوع هنا لعلماء الطبيعة فقط، وإن كان الفلاسفة وعلماء الكلام يشاركون علماء الطبيعة في تخصصهم، فلا بد للفيلسوف ـ في ذلك الزمان ـ من أن يكون له نظر في الطب والهندسة والرياضيات والهيئة (الفلك)، وكذلك علماء الكلام الذين يتوسلون ببعض تلك العلوم ـ عبر النظر في الكون ـ إلى معرفة الله تعالى وصفاته، فتجد عالم الكلام يذكر خلقة الإنسان أو غيره من المخلوقات مستدلاً بها على دقة الصنع وإتقانه، وكذلك نجد علماء الكلام يتكلمون عن الجزء الذي لا يتجزأ أو يتجزأ (الذرة).

وعلى أية حال فابن تيمية يرفض طريقة المتكلمين في إثبات حدوث العالم، ويرفض نظرية الجزء الذي لا يتجزأ من أصلها، كما يرى أن ما يتقنه الفلاسفة من فروع العلم الطبيعي إنما هي وسائل لا تكمل بها النفس كما سنرى بعد قليل.

وفي الأسطر القادمة يتجلى لنا بشكل أوضح موقف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله من علماء الطبيعة وما رأيه فيهم.

اكتساب الفضائل بالاستغناء عن القراءة والكتابة أكمل وأوفق لحال النبي الكريم:

ولكي أتكلم في هذا الموضوع أجد من المناسب ذكر السياق الذي ورد فيه، وجرّ إليه، ولقد كان سياق الموضوع الحديث (رؤية الهلال) وإثبات دخول رمضان والحج بناء عليه.

والخلاف في دخول الشهر بين من يقول بالحساب الفلكي وبين من يقول بالرؤية ليس حديثاً، بل له أصداء منذ زمان شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

ومفتاح القول هو أن شيخ الإسلام يرى أن إثبات دخول الشهر لا يتم إلا بالأهلة «لكن الطريق إلى معرفة الهلال هو الرؤية لا غيرها بالسمع والعقل[٢٣٧]».

فهو يقول إن العقل والسمع لا يثبتان طريقاً لمعرفة الهلال إلا الرؤية، هذا ما يقوله شيخ الإسلام، وإن كان غيره لا يتفق معه على هذا، فإن العقل يثبت طريقة أخرى لدخول الهلال غير الرؤية هي الحساب الفلكي الذي أضحى في غاية الدقة اليوم.

والحاصل أن شيخ الإسلام ينفي كل طريقة لإثبات دخول الشهر وما يتعلق به من الأحكام غير الرؤية، ومن أجل هذا يسوق الاستدلالات بالنصوص التي يستفيد منها هذا الحكم.

ويستشهد شيخ الإسلام على ما يقول بالحديث المشهور المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا وهكذا[٢٣٨]).

وقد يفهم الإنسان من هذا الحديث أنه مجرد وصف لـ(واقع) الأمة في ذلك الوقت، وأنها أمة أمية لم تتعلم الحساب الفلكي ولهذا تعامل رسول الله في إثبات الشهر بما يتسق مع هذا الواقع وما ينسجم مع قدرات الناس في ذلك الوقت، ولم يكن هناك طريق لهم يحسنه الجميع إلا رؤية الهلال ولم يكن الحساب الفلكي ثقافة سائدة عندهم أصلاً حتى تكون مطروحة للبحث.

لكن كيف يفهم شيخ الإسلام رحمه الله هذا الحديث؟ هل يفهم منه أنه وصف لـ (واقع) أم يفهم منه أنه (تشريع)؟ وهل قوله صلى الله عليه (إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب) يفهم منه ابن تيمية ما يتعلق بحساب الفلك وكتابته فقط أم يفهم منه مطلق الكتابة والحساب؟ وإذن فعلى الأمة أن تكون أمية وأن تحتفظ بهذه الأمية؟

لست أريد أن أقوّل شيخ الإسلام ما لم يقل، فلندعه يشرح لنا هذا الحديث بطريقته وأسلوبه، قال: «قوله: (إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب) هو خبر تضمّن

---

(٢٣٧) مجموع الفتاوى ٢٥: ٨٢

(٢٣٨) قال محقق الفتاوى: رواه البخاري مسلم وغيره، ينظر ج ٢٥: ٨٢، ٨٣

نهياً، فإنه أخبر أن الأمة التي اتبعته هي الأمة الوسط، أمية لا تكتب ولا تحسب، **فمن كتب أو حسب لم يكن من هذه الأمة في هذا الحكم، بل يكون قد اتبع غير سبيل المؤمنين الذين هم هذه الأمة، فيكون قد فعل ما ليس من دينها، والخروج عنها محرّم منهي عنه، فيكون الكتاب والحساب منهيًا عنهما**، وهذا كقوله: (المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، أي: هذه صفة المسلم، فمن خرج عنها خرج عن الإسلام، ومن خرج عن بعضها خرج عن الإسلام في ذلك البعض، وكذلك قوله: (المؤمن من آمنه الناس على دمائهم وأموالهم). . [٢٣٩]».

يلاحظ هنا أنه يتكلم عن الحساب وعن الكتابة مطلقًا، وليس عن حساب الفلك وكتابة الفلك تحديداً فلنتأمل، وسيأتي توضيح هذا بما لا يدع مجالاً للشك بعد قليل. كما يلاحظ أنه يقارن هذا الحديث: «إنا أمة أمية. . . إلخ» بحديث: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده»! فمعنى هذا أن عدم الكتابة والحساب هو حقيقة هذه الأمة وصفتها اللازمة، كما أن حقيقة المسلم وصفته اللازمة هو أن المسلمين يسلمون من لسانه ويده.

ثم يضيف: «فإن قيل: فهلا قيل: إن لفظه خبر ومعناه الطلب؟ كقوله: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن﴾، ﴿والوالدات يرضعن﴾، ونحو ذلك فيكون المعنى: أن من كان من هذه الأمة فلا ينبغي له أن يكتب ولا يحسب، نهاه عن ذلك؛ لئلا يكون خبراً قد خالف مخبره، فإن منهم من كتب أو حسب.

قيل: هذا معنى صحيح في نفسه، لكن ليس هو ظاهر اللفظ، فإن ظاهره خبر، والصرف عن الظاهر إنما يكون لدليل يحوج إلى ذلك، ولا حاجة إلى ذلك. . . [٢٤٠]».

إن شيخ الإسلام يقول: إن ظاهر هذا اللفظ هو أن هذه الأمة موصوفة بأنها أمة أمية، فمن خرج عن هذه الصفة «الأمية» فكتب أو حسب فقد خرج عن كونه من الأمة وسلك غير سبيل المؤمنين! ولكنه يفترض هنا أن هناك من يفهم هذا النص النبوي على أنه مجرد نهي جاء بصيغة الخبر، ولا يفهمه ـ كما فهمه شيخ الإسلام ـ وصفاً للأمة بصفة ثابتة فيها من خرج عن هذه الصفة فقد خرج عن الأمة وسلك غير سبيل المؤمنين.

---

(٢٣٩) مجموع الفتاوى ٢٥: ٩٢

(٢٤٠) السابق ج ن، ص ن.

لكن ابن تيمية رحمه الله لا يقبل هذا التصوّر المخالف، فالواجب عنده إبقاء النص على ظاهره ولا ملجئ لتأويل الخبر بأن المقصود منه النهي، على الرغم من أنه يقر بأن النهي معنى صحيح في نفسه! فليتأمل القارئ الكريم.

وحين نتتبع نصوص شيخ الإسلام وشرحه لهذا الحديث يتضح لنا أن ما فهمه من هذا الحديث هو مطلق الكتابة والحساب وليس حساب الفلك أو كتابته تخصيصاً وإذن فمن كتب أو حسب مطلقاً فقد خرج من الأمة وسلك غير سبيل المؤمنين برأي شيخ الإسلام!، وبالعودة إلى سياق كلام ابن تيمية نجد أنه يكمل وجهة نظره في مقابل ذلك المعترض فيقول:

«وأيضاً، فقوله إنا أمة أمية ليس هو طلباً فإنهم أميون قبل الشريعة، كما قال الله تعالى: ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم﴾، وقال: ﴿وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم﴾، فإذا كانت هذه صفة لهم قبل المبعث لم يكونوا مأمورين بابتدائها، نعم قد يؤمرون بالبقاء على بعض أحكامها، فإنا سنبين أنهم لم يؤمروا بالبقاء على ما كانوا عليه مطلقاً[(٢٤١)]».

وإذن فشيخ الإسلام يقول للمعترض: يا أيها المعترض ليس معنى الحديث طلباً من الأمة أن تبتدئ مشواراً جديداً في الأمية، كما أن الحديث ليس نهياً عن الكتابة والحساب جاء بصيغة الخبر، لأن الأمة أمية أصلاً من قبل المبعث لا تكتب ولا تحسب، وإذن فالخبر (إنا أمة أمية..) هو وصف لحال ثابتة لهذه الأمة هي عدم الكتابة والحساب ابتداءً، فلا يطلب من هذه الأمة أن تبتدئ مشوار الأمية من جديد، ولكن المطلوب هو البقاء على بعض أحكام هذه الأمية، على ما سيبيّن شيخ الإسلام بعد قليل.

وكذلك يفترض شيخ الإسلام اعتراضاً آخر يرد عليه، فيقول:

«فإن قيل: فلم لا يجوز أن يكون هذا إخباراً محضاً[(٢٤٢)]أنهم لا يفعلون ذلك، وليس عليهم أن يفعلوه؛ إذ لهم طريق آخر غيره، ولا يكون فيه دليل على أن الكتاب والحساب منهي عنه عنه، بل على أنه ليس بواجب، فإن الأمية صفة نقص، ليست صفة كمال، فصاحبها بأن يكون معذوراً أولى من أن يكون ممدوحاً[(٢٤٣)]».

---

(٢٤١) مجموع الفتاوى ٢٥: ٩٢

(٢٤٢) أي ليس إخباراً متضمناً للنهي كما يقرر ابن تيمية.

(٢٤٣) مجموع الفتاوى ٢٥: ٩٢

ففحوى هذا الاعتراض:

لماذا لا يكون الحديث مجرد خبر فقط لا يقتضي نهياً وليس معناه نهياً، بل هو خبر عن هؤلاء القوم يبيِّن أن أن حالهم وواقعهم أنهم لا يكتبون ولا يحسبون، وإذن فلو فعلوه جاز لهم ذلك، فليس هذا دليلاً على أن الكتابة والحساب منهي عنهما، بل على أنهما ليسا بواجبين على الأقل.

فيجيب شيخ الإسلام: «قيل: لا يجوز هذا؛ لأن الأمة التي بعثه الله إليها، فيهم من يقرأ ويكتب كثيراً، كما كان في أصحابه، وفيهم من يحسب، وقد بعث صلى الله عليه وسلم بالفرائض التي فيها من الحساب ما فيها[٢٤٤]، وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم أنه لما قدم عامله على الصدقة ابن اللتبية حاسبه، وكان له كتاب عدة كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وزيد ومعاوية يكتبون الوحي، ويكتبون العهود، ويكتبون كتبه إلى الناس، إلى من بعثه الله إليه من ملوك الأرض، ورؤوس الطوائف وإلى عماله وسعاته وغير ذلك، وقد قال الله تعالى في كتابه: ﴿ولتعلموا عدد السنين والحساب﴾، في آيتين من كتابه فأخبر أنه فعل ذلك ليعلم الحساب».

فلا يجوز إذن أن يكون الحديث خبراً محضاً فإن من الصحابة من كان يحسب ويكتب، والله أنزل الفرائض التي تحتاج إلى الحساب، وذكر الحساب في القرآن الكريم.

وهاهنا يتحير الناظر في كلام شيخ الإسلام.

يقول: إن الحديث خبر يقتضي النهي عن الكتابة والحساب، ويقرر ابن تيمية أن من يحسب أو يكتب فقد سلك غير سبيل المؤمنين، وخرج عن وصف الأمة... إلخ، مع أنه يذكر هنا أن الله يذكر الحساب في القرآن، وأحكام الفرائض مبنية على الحساب، وأن من الصحابة من كان يكتب فماذا يريد شيخ الإسلام بالتحديد؟

فلندعه يفصّل فيما يريد، يقول:

«إنما الأمي في الأصل: منسوب إلى الأمة، التي هي جنس الأميين، وهو من لم يتميز عن الجنس بالعلم المختص، من قراءة أو كتابة كما يقال: عامي، لمن كان من العامة، غير متميز عنهم بما يختص به من غيرهم من علوم، وقد قيل: إنه نسبة إلى

---

(٢٤٤) وهذا دليل على أن ما يريده ابن تيمية ليس هو حساب الفلك ولا كتابة ذلك، ولكنه يقصد الكتابة مطلقاً والحساب مطلقاً فتأمل أخي القارئ هذه اللفتات.

الأم، أي: هو الباقي على ما عودته أمه من المعرفة والعلم ونحو ذلك.

ثم التميز الذي يخرج به عن الأمة العامة إلى الاختصاص، تارة يكون فضلاً وكمالاً في نفسه، كالمتميز عنهم بقراءة القرآن، وفهم معانيه، وتارة يكون بما يتوصل به إلى الفضل والكمال، كالتميّز عنهم بالكتابة وقراءة المكتوب، فيمدح في حق من استعمله في الكمال، ويذم في حق من عطله أو استعمله في الشر، ومن استغنى عنه بما هو أنفع له كان أكمل وأفضل، وكان تركه في حقه مع حصول المقصود به أكمل وأفضل[(٢٤٥)]».

فهذه هي القضية إذن، فما يتميز به الإنسان عن قومه الأميين قسمان:

١. ما هو حسن لذاته، وفضيلة لذاته كقراءة القرآن وفهم معانيه. فهذا مطلوب لذاته، وهو أمر ندبت إليه الشريعة وأمرت به.

٢. ما هو ليس فضيلة في ذاته، وليس حسناً لذاته، **ولكنه مجرد وسيلة من الوسائل،** فإن توصِّل بها إلى الفضائل كانت فاضلة، وإن توصل بها إلى الرذائل كانت رذيلة.

وإذن فقد علمنا بهذا التقسيم من شيخ الإسلام ماذا يقصد بقوله السابق: «فإذا كانت هذه [يعني الأمية] صفة لهم قبل المبعث لم يكونوا مأمورين بابتدائها، نعم قد يؤمرون بالبقاء على بعض أحكامها... إلخ».

وفي ختام التقسيم الذي أخبرنا به شيخ الإسلام، يلقي رأيه الحاسم الواضح في الموضوع فيقول: «ومن استغنى عنه بما هو أنفع له كان أكمل وأفضل، وكان تركه في حقه مع حصول المقصود به أكمل وأفضل».

فترك قراءة المكتوب والخط والحساب وغيرها من سائر العلوم التي هي (وسائل إلى فضائل) والاستغناء بغيرها عنها، وتحقيق الفضائل بدونها هو أكمل وأفضل.

ويزيد شيخ الإسلام كلامه توضيحاً فيقول: «فإذا تبيّن أن التميّز عن الأميّين نوعان؛ فالأمة التي بعث فيها النبي صلى الله عليه وسلم، أولاهم العرب، وبواسطتهم حصلت الدعوة لسائر الأمم؛ لأنه إنما بعث بلسانهم، فكانوا أميين عامة، ليست فيهم مزية، علم ولا كتاب ولا غيره، مع كون فطرهم كانت مستعدة للعلم أكمل من استعداد سائر الأمم، بمنزلة أرض الحرث، القابلة للزرع، لكن ليس لها من يقوم

---

(٢٤٥) مجموع الفتاوى ٢٥: ٩٣

عليها، فلم يكن لهم كتاب يقرؤونه منزل من عند الله كما لأهل الكتاب، ولا علوم قياسية مستنبطة، كما للصابئة، ونحوهم، وكان الخط فيهم قليلاً جداً، وكان لهم من العلم ما ينال بالفطرة التي لا يخرج بها الإنسان عن الأموة العامة، كالعلم بالصانع ـ سبحانه ـ وتعظيم مكارم الأخلاق، وعلم الأنواء والأنساب والشعر، فاستحقوا اسم الأمية من كل وجه، كما قال فيهم: ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم﴾، وقال تعالى: ﴿وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ﴾، فجعل الأميين مقابلين لأهل الكتاب، فالكتابي غير أمي.

فلما بعث فيهم ووجب عليهم اتباع ما جاء به من الكتاب وتدبره وعقله والعمل به ـ وقد جعله تفصيلاً لكل شيء، وعلمهم نبيهم كل شيء حتى الخراءة ـ صاروا أهل كتاب، وعلم، بل صاروا أعلم الخلق، وأفضلهم في العلوم النافعة، وزالت عنهم الأمية المذمومة الناقصة وهي عدم العلم والكتاب المنزل، إلى أن علموا الكتاب والحكمة وأورثوا الكتاب. . .»[٢٤٦].

وإذن فهناك أمية مذمومة ناقصة وأمية ممدوحة حسب ما يظهر من هذا النص، فأما الأمية المذمومة الناقصة فهي الأمية في العلم الشرعي والكتاب المنزل، فهذه أمية ناقصة لا تجوز، أما أما أمية قراءة المكتوب، وأمية الحساب والكتابة وغيرها من الوسائل التي توصل إلى تلك العلوم؛ فهي أمية ليست مذمومة لذاتها؛ ذاك أن تحقيق الفضائل بالاستغناء عن تلك الوسائل أفضل وأكمل كما قال، فتأمل.

ثم يقول شيخ الإسلام كلاماً فحواه أن الأمية أقسام: منها ما هو محرّم، ومنها ما هو مكروه، ومنها ما هو نقص وهو ترك الأفضل، ومنها ما هو أفضل وأكمل[٢٤٧].

وبيت القصيد إذن في مسألة قراءة الكتابة والخط والحساب وغيرها من الوسائل هي ما يبيّنه شيخ الإسلام بوضوح فيقول: «وأما الأمور المميزة التي هي وسائل وأسباب إلى الفضائل مع إمكان الاستغناء عنها بغيرها، فهذه مثل الكتاب الذي هو الخط والحساب، فهذا إذا فقدها مع أن فضيلته في نفسه لا تتم بدونها وفقدها نقص، إذا حصّلها واستعان بها على كماله وفضله كالذي يتعلم الخط فيقرأ به القرآن، وكتب العلم النافعة، أو يكتب للناس ما ينتفعون به؛ كان هذا فضلاً في حقه وكمالاً، وإن

(٢٤٦) مجموع الفتاوى ٢٥: ٩٤

(٢٤٧) السابق ج ن، ص ن.

استعان به على تحصيل ما يضره، أو يضر الناس كالذي يقرأ بها كتب الضلالة ويكتب بها ما يضر الناس كالذي يزوّر خطوط الأمراء والقضاة والشهود، كان هذا ضرراً في حقه وسيئة ومنقصة ولهذا نهى عمر أن تعلم النساء الخط.

وإن أمكن أن يستغنى عنها بالكلية بحيث ينال كمال العلوم من غيرها وينال كمال التعليم بدونها كان هذا أفضل وأكمل، وهذه حال نبينا صلى الله عليه وسلم...[٢٤٨]».

فقد وضح الأمر بهذا النص، فقراءة المكتوب والحساب والخط وغيرها من الوسائل ليست محمودة في حد ذاتها، بل هي وسائل إلى ما هو فضيلة في حد ذاته كقراءة القرآن، فإذا تحققت قراءة القرآن بلا حاجة إلى تعلم الخط مثلاً كان هذا أفضل وأكمل وأنبل وأوفق لحال رسول الله صلى عليه وسلم، وتركها والاستغناء عنها هو من (الأمية غير المذمومة) إذن إذا تحققت الفضائل بالاستغناء عنها بالكلية، بعكس ترك تعلم القرآن الكريم مثلاً.

علم الرياضيات والفلك كثير التعب قليل الفائدة:

ومما يؤكد هذا عند شيخ الإسلام رحمه الله ـ أعني تلك القسمة في العلوم بين ما هو مطلوب لذاته وما هو وسيلة إلى فضيلة لو تحققت بدون تلك الوسيلة لكان هذا أفضل وأكمل ـ، أقول: مما يؤكد هذا عند شيخ الإسلام تصريحه بأن كلام الفلاسفة «في الطبيعات والرياضيات لا يفيد كمال النفس وصلاحها، وإنما يحصل ذلك بالعلم الإلهي[٢٤٩]».

بل إن علماً كعلم الفرائض مثلاً يقول شيخ الإسلام بأنه ليس مما تكمل به النفس، ولهذا فكثير من الناس يتسلَّون به وقت فراغهم[٢٥٠]، ويكرر مثل هذا في كلامه عن الرياضيات والهندسة أيضاً فهما علمان لا تكمل بهما النفس[٢٥١].

وكذلك يتكلم عن علم الرياضيات، وما يقوم عليه الدليل الرياضي إنما هو «كثير

(٢٤٨) مجموع الفتاوى ٢٥: ٩٥
(٢٤٩) مجموع الفتاوى ٧: ٣٥٨
(٢٥٠) مجموع الفتاوى ٩: ٧١
(٢٥١) مجموع الفتاوى ٩: ٦٩

التعب قليل الفائدة، لحم جبل غث على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقى[(٢٥٢)]».

وكذلك يتكلم عن علم الهيئة (الفلك) فيرى أنه علم صحيح، ولكن أكثر دقائقه وتفريعاته كثير التعب قليل الفائدة[(٢٥٣)].

وينقل عن الخطابي ـ على سبيل التدعيم والتأييد ـ أنه يرى أن الكلام في الجزء والطفرة مما لا يفيد، وكذلك ينقل عن أبي حامد الغزالي أن الحديث في حركات الكواكب ودقائق الهيئة وغيرها مضيعة للوقت، لا يفيد إلا تضييع الزمان وإتعاب الحيوان[(٢٥٤)].

إتقان الفلاسفة للعلوم الطبيعية إنما سببه جهلهم بالله:

بل يرى أن الفلاسفة حين أتقنوا تلك العلوم الطبيعية فإنما تفوّقوا فيها بسبب جهلهم بالله تعالى، فيقول موجهًا خطابه إلى الفلاسفة: «**وكون الواحد منكم حاذقاً في طب أو نجوم أو غرس أو بناء؛ هو لقلة معرفتكم بالله وأسمائه وصفاته وأفعاله وعبادته**، وقلة نصيبكم وحظكم من هذا المطلب، الذي هو أجلُّ المطالب، وأرفع المواهب، فاعتضتم بالأدنى عن الأعلى: إما عجزاً وإما تفريطاً[(٢٥٥)]».

فهؤلاء الفلاسفة إنما تفوّقوا في العلوم الطبيعية لقلة معرفتهم بالله وأسمائه وصفاته، ومفهوم الخطاب أنهم لو عرفوا الله وأسماءه وصفاته لما تفوّقوا في العلم الطبيعي وحذقوا به!.

الكيماويون يضاهئون خلق الله، والكيمياء لا تصح في العقل ولا تجوز في الشرع:

وانسجاماً مع هذا التوجه نجد شيخ الإسلام رحمه الله يشتد جداً على أهل الكيمياء. والذي يتتبع نصوص شيخ الإسلام رحمه الله في الكيمياء وأهلها، تجده يعلل تحريمها بعلتين:

---

(٢٥٢) درء التعارض مج ٣: ٣٧

(٢٥٣) مجموع الفتاوى ٣٥: ١١٠

(٢٥٤) درء التعارض مج ٤: ١٥٧، وما يليها

(٢٥٥) درء التعارض مج ٣: ٣٥

١ . الغش والتدليس.

٢ . مضاهاة خلق الله تعالى.

وحسبي أن أنقل هنا بعض النصوص التي يستشف منها هاتان العلتان التي ذكرت.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:

«والغش يدخل في البيوع بكتمان العيوب وتدليس السلع، مثل أن يكون ظاهر المبيع خيرًا من باطنه، كالذي مر عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأنكر عليه. ويدخل في الصناعات مثل الذين يصنعون المطعومات من الخبز والطبخ والعدس والشواء وغير ذلك أو يصنعون الملبوسات كالنساجين والخياطين ونحوهم أو يصنعون غير ذلك من الصناعات فيجب نهيهم عن الغش والخيانة والكتمان.

ومن هؤلاء: الكيماوية الذين يغشون النقود والجواهر والعطر وغير ذلك فيصنعون ذهبًا أو فضة أو عنبرًا أو مسكًا أو جواهر أو زعفرانًا أو ماء ورد أو غير ذلك، يضاهون به خلق الله: ولم يخلق الله شيئاً يقدر العباد أن يخلقوا كخلقه، بل قال الله عز وجل فيما حكى عنه رسوله: (ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي فليخلقوا ذرة فليخلقوا بعوضة) ولهذا كانت المصنوعات مثل الأطبخة والملابس والمساكن غير مخلوقة إلا بتوسط الناس قال تعالى: ﴿وَآيَةٌ لَّهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ﴾ [يس: ٤١] ﴿وَخَلَقْنَا لَهُم مِّن مِّثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ﴾ [يس: ٤٢]. وقال تعالى: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ [الصافات: ٩٥] ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]. وكانت المخلوقات من المعادن والنبات والدواب غير مقدورة لبني آدم أن يصنعوها، لكنهم يشبهون على سبيل الغش. وهذا حقيقة الكيمياء، فإنه المشبه، وهذا باب واسع قد صنف فيه أهل الخبرة ما لا يحتمل ذكره في هذا الموضع [(٢٥٦)]».

فواضح من النص السابق أن ما يتكئ عليه شيخ الإسلام في تحريم الكيمياء هو الغش والتدليس، ومضاهاة خلق الله.

ويسأل شيخ الإسلام عن الكيمياء هل تصح بالعقل أو تجوز بالشرع؟

فيجيب:

«الحمد لله، ما يصنعه بنو آدم من الذهب والفضة وغيرهما من أنواع الجوهر والطيب وغير ذلك، مما يشبهون به خلق الله من ذلك، مثل ما يصنعونه من اللؤلؤ،

---

(٢٥٦) مجموع الفتاوى ٢٨: ٤٥

والياقوت والمسك والعنبر وماء الورد، وغير ذلك، فهذا كله ليس مما يخلقه الله من ذلك، بل هو مشابه له من بعض الوجوه، ليس هو مساوياً له في الحد والحقيقة، وذلك كله محرّم في الشرع بلا نزاع بين علماء المسلمين الذين يعملون حقيقة ذلك[٢٥٧]».

أقول: فكيف لو أدرك شيخ الإسلام رحمه الله زماننا هذا ورأى ما يصنعه الكيماويون من الحليِّ والعطور التي هي أغلى ثمناً ـ في بعض الأحيان ـ الآن من الذهب والفضة، ومن ماء الورد ومن المسك المعتق؟

هذا والناس يعلمون أنها عمل الكيماوية، ويعلمون أيضاً أنها ليست طبيعية، وهم يفضلونها على الطبيعية، لقد اختلفت مقاييس الناس في هذا الزمان عمّا كانت عليه.

وإن كان القارئ يتعجب من إصرار شيخ الإسلام على أن عمل الكيماوية هو مضاهاة لخلق الله تعالى، فإن أحداً من الكيماوية لا يزعم هذا! فإن المواد التي يمزجونها ويختبرونها ويصنعونها موجودة قبل أن يولدوا، وستبقى بعد أن يموتوا، ولكن شيخ الإسلام يرحمه الله يرى أن عمل الكيماويين نفسه هو مضاهاة لخلق الله تعالى.

ثم يضيف: «ومن زعم أن الذهب المصنوع مثل المخلوق فقوله باطل في العقل والدين[٢٥٨]»، على أن أحداً لا يقول إن الذهب المصنوع (الفالصو) مثل المخلوق.

والعلم الحديث يثبت نظرياً وعملياً تحويل معدن إلى معدن، وعنصر إلى عنصر آخر، وإن (الكيماوية) اليوم قد تمكنوا ـ عمليًّا ـ من (تخليق) عناصر جديدة مفيدة جداً، وهذا يدرسه أبناؤنا اليوم في المدارس، فهل يرى شيخ الإسلام أن تلك العناصر الجديدة قد خلقها البشر؟ فإنهم قد أوجدوها بعد أن لم تكن موجودة وأوجدوها من شيء سابق، وهذا ما يبطل نظرية شيخ الإسلام رحمه الله في الخلق الذي ينسبه لله تعالى، فإنه يقول إن الله تعالى لا يخلق شيئاً إلا من مادّة قبله إلى ما لا بداية فليس هناك شيء يقال إنه المخلوق الأول خلقه الله من لا شيء، ذاك أن الله تعالى ـ عند ابن تيمية ـ لا يخلق شيئاً من لا شيء، وهذا ما يقرره جليًّا في كتاب النبوات فيقرر أن الله تعالى لم يخلق مخلوقاً من مخلوقاته إلا من مادّة سابقة عليه، ويناقش الفلاسفة الذين يقولون بقدم المادة ويدحض حجتهم ليكون مؤدى كلامه أن الله تعالى يخلق الخلق من

(٢٥٧) مجموع الفتاوى ٢٩: ٢٠٣

(٢٥٨) السابق ج ن، ص ن.

مادّة سابقة يفنيها بعد أن يخلق منها، ويهاجم المتكلمين الذين يقولون إن الله خلق جنس المخلوقات من لا شيء، ثم يقول: «كون الشيء مخلوقاً من مادّة وعنصر أبلغ في العبودية من كونه خلق من لا شيء، وأبعد عن مشابهة الربوبية، فإن الرب هو أحد صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد، فإذا كان المخلوق له أصل وجد منه، كان بمنزلة الوالد، وإذا كان والداً ومولوداً، كان أبعد عن مشابهة الربوبية والصمدية. . . . إلخ[٢٥٩]».

وإذا كان الأمر كذلك، وإذا كان الخلق لا يكون إلا من مادة سابقة فالبشر ـ بهذا المعنى ـ خالقون أيضاً لأنهم قد خلقوا عناصر جديدة لم تكن موجودة قبل أن يوجدوها هم!

والواقع أن المتكلمين ينسبون لله تعالى أنه خلق مخلوقات أولى من لا شيء، وإذن فهناك ما يمكن أن يقال له: المخلوق الأول، أو المخلوقات الأولى التي خلقت من لا شيء، وحينئذ فيتميّز الخلق المطلق لله تعالى عن الخلق المقيّد الذي يجوز أن ينسب للبشر، والقرآن الكريم قد نسب الخلق إلى المخلوقات في قوله تعالى: ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾، وقوله تعالى: ﴿وتخلقون إفكاً﴾، وقوله تعالى لعيسى عليه السلام: ﴿إذ تخلق من الطين كهيئة الطير فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذني﴾، وغيرها من الآيات التي تنسب خلقاً (مقيّداً) للعباد، ومن هذا الجنس قول المعتزلة بأن العباد خالقون لأفعالهم، فهذا خلق مقيّد يجوز نسبته إلى البشر.

وإذ قد علمنا هذا، فالكيماويون لا يضاهئون خلق الله فقط، بل هم يخلّقون شيئاً جديداً أيضاً! وإذا نظرنا إلى هذا الأمر بمنظور شيخ الإسلام رحمه الله، فسنعتبر ما يفعله الكيماويون مضاهاة لخلق الله، بل وتخليقاً جديداً أيضاً، لكن حين ننظر إلى الأمر بمنظار المتكلمين فسنتعبر أن ما يفعله الكيماويون ما هو إلا خلق مقيّد وتخليق مقيّد أذن الله تعالى به لعباده، وأقدرهم عليه فلا مضاهاة هنا ولا تخليق يؤدي إلى مشابهة الخالق بالمخلوق.

وهاهنا يبطل قول شيخ الإسلام رحمه الله: «وأما الكيمياء فإنه يشبه فيها المصنوع بالمخلوق، وقصد أهلها إما أن تجعل هذا كهذا[٢٦٠]»، مع كونه مصيباً في هجومه

---

(٢٥٩) النبوات ص ٨٦

(٢٦٠) مجموع الفتاوى ٢٩: ٢٠٤

عليهم حين يستخدمون هذا التشبيه للغش «فينفقونه ويعاملون به الناس، وهذا من أعظم الغش[٢٦١]». ويضيف: «وأهل الكيمياء من أعظم الناس غشًّا ولهذا لا يظهرون للناس إذا عاملوهم أن هذا من الكيمياء، ولو أظهروا للناس ذلك لم يشتروه منهم إلا من يريد غشهم[٢٦٢]».

وشيخ الإسلام هنا محق كل الحق، حين تكون الكيمياء وسيلة للغش أو إلحاق الضرر بالآخرين شأنها شأن غيرها من علوم الطبيعة، لكن المشكلة هي أن الشيخ يرى الكيمياء نفسها محرّمة للسبب الآخر الذي بيّنته وهو كونها مضاهاة لخلق الله.

وكذلك فإنه «لم يكن من أهل الكيمياء أحد من الأنبياء ولا من علماء الدين ولا من مشايخ المسلمين ولا من الصحابة ولا من التابعين لهم بإحسان[٢٦٣]».

وإذا كان قد نُسِب إلى خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان أنه تعلم الكيمياء فـ «ليس هو ممن يقتدي بهم المسلمون في دينهم، ولا يرجعون إلى رأيه، فإن ثبت النقل عنه فقد دلس عليه، كما دلس على غيره[٢٦٤]».

وإذا كان جابر بن حيان من القدماء أيضاً الذين نسب إليهم تعلم الكيمياء والعمل بها، فجابر بن حيان نفسه «مجهول لا يعرف، وليس له ذكر بين أهل العلم، ولا بين أهل الدين[٢٦٥]»، وهكذا فابن تيمية يشكك في شخصية جابر بن حيان فهو رجل منكور وليس معروفاً.

وأكثر ما يحمل به اين تيمية على الكيماويين أنهم يغشون الناس ويخدعونهم، ومن أجل هذا يحرّم الكيمياء حتى يقول: «والكيمياء أشد تحريماً من الربا، قال القاضي أبو يوسف: من طلب المال بالكيمياء أفلس[٢٦٦]».

وفي سياق حملة شيخ الإسلام على الكيمياء وأهلها ذكر رأساً من رؤوس الكيماوية في زمانه وكان هذا الرجل يعلّم الناس ويخطب بهم الجمعة! وذكر ابن تيمية لنا حال هذا الرجل وأنه توفي فلم يصل عليه إلا القليل من الناس بسبب تعاطيه للكيمياء[٢٦٧].

---

(٢٦١) السابق ج ن، ص ن.
(٢٦٢) السابق نفسه.
(٢٦٣) السابق ٢٩: ٢٠٦
(٢٦٤) السابق ج ن، ص ن.
(٢٦٥) نفسه.
(٢٦٦) نفسه.
(٢٦٧) السابق ٢٩: ٢٠٨

وذكر لنا شيخ الإسلام رحمه الله قصة حدثت معه، وكيف أنه شهد من يبيع كتب الكيمياء وينادي عليها، ولنستمع إليه يحكي قصته تلك ويقول: «فقام المنادي ينادي على (كتب الصنعة)، وكانت كثيرة يعني كتب الكيمياء، فإنهم يقولون: هي علم الحجر المكرم، وهي علم الحكمة، ويعرفونها بأنواع من العبارات، وكان المتولي لذلك، من أهل السيف والديوان شهوداً، فقلت لوليّ الأمر: لا يحل بيع هذه الكتب؛ فإن الناس يشترونها فيعملون بما فيها، فيقولون: هؤلاء (زغلية) فيقطعون أيديهم، وإذا بعتم هذه الكتب تكونون قد مكنتموهم من ذلك، وأمرت المنادي فألقاها ببركة كانت هناك، فألقيت حتى أفسدها الماء، ولم يبق يعرف ما فيها[٢٦٨]».

ويستدل شيخ الإسلام على بطلان الكيمياء بـ «أن الكيمياء لم يعملها رجل في الأمة لسان صدق، لا عالم متبع، ولا شيخ يقتدى به، ولا ملك عادل، ولا وزير ناصح، وإنما يفعلها شيخ ضال مبطل، مثل ابن سبعين وأمثاله، أو مثل بني عبيد، أو ملك ظالم أو رجل فاجر[٢٦٩]».

وحين يكون من علماء المسلمين من أجازها نجد أن شيخ الإسلام يقول في حقهم: «وإن التبس أمرها على بعض أهل العقل والدين فغالبهم ينكشف له أمرها في الآخر، ولا يستطيعون عملها صيانة من الله لهم لحسن قصدهم، وما أعلم أن رجلاً من خيار المسلمين أنفق منها أو أكل منها[٢٧٠]»، ثم يقول: «إذا كان طائفة من المنتسبين إلى العلم والعبادة اعتقدوا أن علم الكيمياء حق وحلال، فهذا لا يفيد شيئاً، فإن قول طائفة من العلماء والعباد خالفهم من هو أكبر منهم، وأجل عند الأمة لا يحتج به إلا أحمق[٢٧١]» ويزيد الأمر تأكيداً حين يقول مستدلاً على من أجاز الكيمياء من العلماء: «ويكفيه أن خيار هذه الأمة من القرون الذين بعث فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الذين يلونهم لم يدخلوا في شيء من هذا، إذ لو كانت حلالاً لدخلوا فيها، كما دخلوا في سائر المباحات[٢٧٢]».

ومما يستدل به شيخ الإسلام أن المعدن لا يمكن أن يشتق منه معدن آخر،

---

(٢٦٨) مجموع الفتاوى ٢٩: ٢٠٨

(٢٦٩) السابق ج ن، ص ن.

(٢٧٠) السابق نفسه.

(٢٧١) مجموع الفتاوى ٢٩: ٢٠٩

(٢٧٢) السابق نفسه.

فيقول: «فكما أن قريشاً ليس أصلها أصل تميم، وعدنان ليس أصلها أصل قحطان، والعرب ليس أصلها أصل العجم، فكذلك ليس أصل الذهب أصل الفضة، ولا أصل الفضة أصل الذهب، وإن قدّر أن معدن الذهب يكون فيه فضة، كما يكون في معدن الفضة نحاس، فكذلك خبث المعادن.

ومعلوم أن المستخرج من المعدن لا بد من تصفيته من خبثه، والناس يعلمون ما شاء الله من معادن الفضة لا يخرج منها ذهب، ولو كانت الفضة إذا أكمل طبخها صارت ذهباً، لكان يخرج من معادن الفضة ذهب. . . .[٢٧٣]».

غير أن العلم الحديث اليوم يثبت ـ نظريًّا على الأقل ـ أنه بتغيير عدد ذرات العنصر يتحوّل إلى عنصر آخر، بل قام علماء الكيمياء في زماننا هذا بإضافة عناصر جديدة بتحوّل عدد ذرات عنصر إلى عنصر آخر.

وبهذا نكون قد أعطينا صورة عن موقف ابن تيمية من العلم الطبيعي فهو ـ أي العلم الطبيعي ـ ليس مما تكمل به النفس، وما هو ـ بتعدد فروعه ـ إلا وسيلة إلى فضائل إذا تحققت بدونها كان هذا أفضل وأنبل وأوفق لحال الرسول صلى الله عليه وسلم كما نقلت عنه سابقاً.

وكذلك فيجب على ولاة الأمر أن ينكروا على «الكيماوية الذين يغشون النقود والجواهر والعطر وغير ذلك، فيصنعون ذهباً أو فضة أو مسكاً، أو جواهر أو زعفراناً أو ماء ورد، أو غير ذلك، يضاهئون به خلق الله، ولم يخلق الله شيئاً فيقدر العباد أن يخلقوا كخلقه بل قال الله عز وجل فيما حكى عنه رسوله: (ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي، فليخلقوا ذرة وليخلقوا بعوضة). . .[٢٧٤]».

لكن بالرغم من هذا كله؛ فإننا نجد أن شيخ الإسلام يقر بأن الطب «علم نافع[٢٧٥]» غير أننا نجده يصرّح في موطن آخر بأن «قول الأطباء إنه لا يبرأ من هذا المرض إلا بهذا الدواء المعين فهذا قول جاهل لا يقوله من يعلم الطب أصلاً فضلاً عمن يعرف الله ورسوله!، فإن الشفاء ليس في سبب معيّن يوجبه في العادة كما للشبع سبب معيّن يوجبه في العادة، إذ من الناس من يشفيه الله بلا دواء، ومنهم من يشفيه الله

(٢٧٣) مجموع الفتاوى ٢٩: ٢١٠
(٢٧٤) مجموع الفتاوى ٢٨: ٤٥
(٢٧٥) مجموع الفتاوى ٩: ١٥

بالأدوية الجثمانية حلالها وحرامها، وقد يستعمل فلا يحصل الشفاء لفوات شرط أو لوجود مانع[٢٧٦]»، ويقول أيضاً: «وقد يتحصل الشفاء بغير الأدوية كالدعاء والرقية وهو أعظم نوعي الدعاء حتى قال أبقراط: نسبة طبنا إلى طب أرباب الهياكل كنسبة طب العجائز إلى طبنا[٢٧٧]».

ويلوم الذين يردّون كل ما يقوله علماء الهيئة (الفلك) بحجة أنهم يقولون كلاماً باطلاً، فيقول: «ثم هؤلاء الذين يخبرون بالحساب في الرؤية أو في ابتاع أحكام النجوم في تأثيراتها المحمودة والمذمومة، فيراهم لما تعاطوا هذا ـ وهو من المحرّمات في الدين ـ صار يرد كل ما يقولونه من هذا الضرب، ولا يميز بين الحق الذي دلّ عليه السمع والعقل... [٢٧٨]».

وعلى أن الشيخ يرحمه الله ينفي علم الكيمياء ويتلف كتبه كما رأينا، وعلى أن شيخ الإسلام يرى أن علم الكيمياء لا يصح في العقل ولا يجوز في الشرع، نجده يقرر أموراً ربما تكون أبعد في العقل والشرع من الكيمياء.

فمن ذلك أنه يخبرنا أن الجن يتمثلون به ويساعدون الناس، وأن الجني تمثل به هو شخصياً وطار في الهواء وأنقذ من استغاث به[٢٧٩].

وكذلك يخبرنا شيخ الإسلام أن من السلف من كان يختم القرآن تسعين مرة في الشهر أي يختم ثلاث مرات في اليوم والليلة، مثل كرز بن وبرة، وكَهْمَس وغيرهما[٢٨٠].

وكذلك يخبرنا شيخ الإسلام أن الجن والإنس يتناكحون ويولد بينهما أولاد، وأن هذا «كثير معروف» كما يقول ثم يستطرد فيقول بأن أكثر العلماء قد كرهوا نكاح الجن بالإنس[٢٨١].

ويخبرنا شيخ الإسلام رحمه الله تعالى وقد روى حديث القردة التي زنت فرجمتها

---

(٢٧٦) مجموع الفتاوى ٢٤: ١٥٢
(٢٧٧) مجموع الفتاوى ٢٤: ١٤٨
(٢٧٨) مجموع الفتاوى ٢٥: ٧٥
(٢٧٩) مجموع الفتاوى ١٧: ٢٤٦
(٢٨٠) مجموع الفتاوى ١٦: ٣٥
(٢٨١) مجموع الفتاوى ١٩: ٢٤

القرود[٢٨٢]، يقول شيخ الإسلام بأن «مثل ذلك قد شاهده الناس فى زماننا فى غير القرود، حتى الطيور[٢٨٣].»، فغير القرود من البهائم العجماوات غير المكلّفة تزني كذلك[٢٨٤]

بل ويخبرنا شيخ الإسلام كذلك أن من الناس ممن يدّعي الولاية من يقتل بعضهم بعضاً قتلاً باطناً «بالهمة والقلوب[٢٨٥]»[٢٨٦].

وكذلك ينسب لبعض الناس أنهم يتصرفون في الكون! فيقول: «وما زال أئمة الدين ومشائخه يعظمون النكير على هؤلاء المنافقين وإن كانوا من الزهاد العابدين وأهل الكشف والتصرف في الكون وأرباب الكلام والنظر في العلوم، فإن هذه الأمور قد يكون في أهل الكفر والنفاق من المشركين وأهل الكتاب...[٢٨٧]».

والسؤال الذي أختم به موضوعي هذا هو: هل الكيمياء لا تصح في العقل ولا تجوز في الشرع، بينما ما يقوله شيخ الإسلام من هذه الآراء وغيرها يصح في العقل ويجوز في الشرع؟.

وبعد، فلقد سأل فضيلة العلامة العثيمين شاب متخصص في الكيمياء عن كيفية الجمع بين تعلم الكيمياء والعلم الشرعي فأجابه:

«أرى أن التوفيق بين العلمين يمكن بحيث تركز على العلم الشرعي ويكون هو الأصل لديك، ويكون طلب العلم الآخر على سبيل الفضول، ثم مع ذلك تمارس هذا العلم الثاني من أجل مصلحة تعود عليك وعلى أمتك بالخير، مثل أن تستدل بدراسة

---

(٢٨٢) رواه البخاري.

(٢٨٣) مجموع الفتاوى ١١: ٢٩٦

(٢٨٤) أتساءل: ما بال الذباب والخنافس؟

(٢٨٥) يقول الشهرستاني في الملل والنحل عن البراهمة الهنود أهل البددة (أصنام جمع بد)، وهم (أصحاب الفكرة والوهم) يذكر عنهم أنهم: «يجتهدون كل الجهد حتى يصرفوا الوهم والفكر عن المحسوسات بالرياضات البليغة، والاجتهادات المجهدة، حتى إذا تجرّد الفكر عن هذا العالم، تجلى له ذلك العالم، فربما يخبر عن مغيبات الأحوال، وربما يقوى على حبس الأمطار، وربما يقع الوهم على رجل حي فيقتله في الحال». ينظر الملل والنحل للشهرستاني، تحقيق محمد فريد، ط.د (القاهرة: المكتبة التوفيقية، ت.د) ج٢: ص ٢٤٠. وهنا نعلم ما مصدر هذا الاعتقاد الذي يتبناه شيخ الإسلام ويعترف به!.

(٢٨٦) مجموع الفتاوى ١٠: ٢٠٢

(٢٨٧) مجموع الفتاوى ١١: ٢٣٠

هذا العلم على كمال حكمة الله عز وجل، وربط الأسباب بمسبباتها وما إلى ذلك مما يعرفه غيرنا ولا نعرفه في هذه العلوم، فأنا أقول: استمر في العلم الشرعي، واطلب الآخر لكن اجعل الأهم والمركز عليه هو العلم الشرعي[٢٨٨]».

فأنت ترى هنا أن الشيخ العلامة رحمه الله كان يرى أن العلم الشرعي يجب أن يكون هو الأصل أما العلم الطبيعي فما هو إلا فضول فقط لتحقيق مصلحة دنيوية، أو ربما يكون للفت الانتباه إلى حكمة الله تعالى.

على أن الشيخ رحمه الله عندما سئل في موطن آخر عن تعلم الهندسة والطب قال بأنها من العلوم التي «يحتاجها المسلمون» وأنها من «فروض الكفايات» ولهذا ينصح متخصصي تلك العلوم أن يقصدوا «نفع إخوانهم المسلمين ورفع أمتهم الإسلامية»، وأضاف أن تلك العلوم «إذا قصد بها الإنسان القيام بمصالح العباد صارت مما يقرب إلى الله لا لذاتها ولكن لما قصد بها[٢٨٩]».

ويقدّم العلامة العثيمين طريقة للموازنة بين العلوم الشرعية والعلوم الطبيعية، وإن كان الأصل هو العلوم الشرعية على أية حال.

يقدم العلامة العثيمين موازنة بين العلمين، فيفرّق في العلوم الشرعية بين ما لا بد للإنسان من تعلمه مما يحتاجه في أمور دينه، وبين ما يدخل في فروض الكفايات، وهذا هو الذي يدخل في الموازنة مع العلوم الطبيعية ليختار الطالب ما يتخصص فيه، فإذا كان هذا فرض كفاية وذاك فرض كفاية فإما أن يتخصص في العلوم الشرعية وإما في العلم الطبيعي الذي يريده، ويبين العلامة أن العلوم غير الشرعية منها ما هو ضار ومنها ما هو نافع ومنها ما الجهل به لا يضر والعلم به لا ينفع، وعلى طالب العلم أن يختار النافع[٢٩٠].

وحين سئل العلامة العثيمين عن تعلم الرياضيات هل فيه أجر؟ أجاب بأنها «إذا كانت تنفع المسلمين في معاشهم ونوى الشخص بذلك نفع الناس بها فإنه يؤجر على نيته، ولكنها ليست كالعلوم الشرعية فإنه إذا كانت من المباحات تكون وسيلة، فإذا كانت وسيلة إلى ما ينفع الناس في معاشهم أثيب الشخص عليها» وأضاف أنها من

---

(٢٨٨) مجموع رسائل وفتاوى ابن عثيمين ٢٦: ٥٦
(٢٨٩) السابق ٢٦: ٥٠
(٢٩٠) السابق ٢٦: ٥٤

المباح الذي منه ما قد يكون حراماً ومنه ما قد يكون مكروهاً ومنه ما قد يكون مستحباً[٢٩١].

وبهذا نجد أن العلامة العثيمين وبحكم اختلاف العصر والبيئة والأحوال يخطو خطوات أكثر انفتاحاً فيما يتعلق بموقفه من العلم الطبيعي من شيخ الإسلام رحمه الله، وإن كان هناك نوع من التشابه في أن علوم الطبيعة لا تحمد لذاتها وإنما هي وسائل فلها حكم مقاصدها.

ولكني وبعد أن عرضت لآراء الشيخ ابن عثيمين تجاه العلوم الطبيعية جملة، أستحسن أن أختم بهذه الفتوى للشيخ العلامة رحمه الله **حول دوران الأرض حول الشمس**.

سئل فضيلة العلامة عن دوران الأرض، ودوران الشمس حول الأرض؟ وما توجيهكم لمن أسند إليه تدريس مادّة الجغرافيا وفيها: أن تعاقب الليل والنهار بسبب دوران الأرض حول الشمس؟

فأجاب فضيلته:

«خلاصة رأينا حول دوران الأرض أنه من الأمور التي لم يرد فيها نفي ولا إثبات لا في الكتاب ولا في السنة، وذلك لأن قوله تعالى: ﴿وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم﴾ ليس بصريح في دورانها، وإن كان بعض الناس قد استدل بها عليه محتجاً بأن قوله: ﴿أن تميد بكم﴾ يدل على أن للأرض حركة، لولا هذه الرواسي لاضطربت بمن عليها.

وقوله: ﴿الله الذي جعل لكم الأرض قراراً﴾ ليس بصريح في انتفاء دورانها، لأنها إذا كانت محدودة من الميَدان في دورانها، بما ألقى الله فيها من الرواسي صارت قراراً وإن كانت تدور.

أما رأينا حول دوران الشمس على الأرض [كذا] الذي يحصل به تعاقب الليل والنهار، فإننا مستمسكون بظاهر الكتاب والسنة، من أن الشمس تدور على الأرض دوراناً يحصل به تعاقب الليل والنهار، حتى يقوم دليل قطعي يكون لنا حجة بصرف ظاهر الكتاب والسنة إليه، وأنّى ذلك**!**.

والواجب على المؤمن أن يتمسك بظاهر القرآن الكريم والسنة في هذه الأمور

---

(٢٩١) السابق ٢٦: ٥٨

وغيرها، ومن الأدلة على أن الشمس تدور على الأرض دوراناً يحصل به تعاقب الليل والنهار: قوله تعالى: ﴿وترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال﴾، فهذه أربعة أفعال أسندت إلى الشمس: (طلعت)، (تزاور)، (غربت)، (تقرضهم)، ولو كان تعاقب الليل والنهار بدوران الأرض لقال: ﴿وترى الشمس إذا تبين سطح الأرض إليها تزاور كهفهم عنها﴾ أو نحو ذلك.

وثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لأبي ذر حين غربت الشمس أتدري أين تذهب؟ فقال: الله ورسوله أعلم، قال: (فإنها تذهب وتسجد تحت العرش وتستأذن فيؤذن لها، وأنها تستأذن فلا يؤذن لها، ويقال: ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها) ففي هذا إسناد الذهاب والرجوع والطلوع إليها، وهو ظاهر في أن الليل والنهار يكون بدوران الشمس على الأرض.

وأما ما ذكره علماء الفلك العصريون فإنه لم يصل عندنا إلى حد اليقين فلا ندع من أجله ظاهر كتاب ربنا وسنة نبينا.

ونقول لمن أسند إليه تدريس مادّة الجغرافيا: يبين للطلبة أن القرآن الكريم والسنة كلاهما يدل بظاهره على أن تعاقب الليل والنهار إنما يكون بدروان الشمس على الأرض لا بالعكس، فإذا قال الطالب: أيهما نأخذ به؟ أظاهر الكتاب والسنة أم ما يدعيه هؤلاء الذين يزعمون أن هذه من الأمور اليقينيات؟ فجوابه: أنا نأخذ بظاهر الكتاب والسنة لأن القرآن الكريم كلام الله تعالى الذي هو خالق الكون كله، والعالم بكل ما فيه من أعيان وأحوال وحركة وسكون، وكلامه تعالى أصدق الكلام وأبينه، وهو سبحانه أنزل الكتاب تبياناً لكل شيء، وأخبر سبحانه أن يبيّن لعباده لئلا يضلوا، وأما السنة فهي كلام رسول رب العالمين، وهو أعلم الخلق بأحكام ربه وأفعاله، ولا ينطق بمثل هذه الأمور إلا بوحي من الله عز وجل، لأنه لا مجال لتلقيها من غير الوحي.

وفي ظني ـ والله أعلم ـ أنه سيجيء الوقت الذي تتحطم فيه فكرة علماء الفلك العصريين كما تحطمت فكرة داروين حول نشأة الإنسان[٢٩٢]».

وهكذا يدرس الطالب في الجغرافيا شيئاً يخالف ما يدرسه في القرآن الكريم! وهكذا ينطلق النص القرآني في طريق مخالف لطريق العلم والمعرفة، لتحدث البينونة

---

(٢٩٢) مجموع رسائله وفتاواه ١: ٧٠

والانشقاق بين حقائق القرآن الكريم وحقائق المعرفة البشرية، وقد ألمحنا في بحثنا الذي تناولنا فيه كتاب درء التعارض لشيخ الإسلام ابن تيمية بالنقد، ألمحنا إلى خطورة هذا التوجه في وجوب الأخذ بظاهر النص على الرغم من قيام الأدلة العقلية بما يخالف هذا الظاهر، وما يؤدي إليه إغفال التطور المعرفي للعقل البشري مع الحرص على ظواهر النصوص دون تأويل، حتى يصبح للقرآن الكريم سبيل مخالف ومباين لسبيل العقل! مع لوم القرآن الكريم مراراً وتكراراً الذين لا يعقلون ولا يتفكرون ولا يتدبرون!.

وبعد، وبالعودة إلى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يجب ألا ننسى أنه ـ رحمه الله ـ هو ابن بيئته في جميع الأحوال، وختام القول: أنه وبالرغم من كل هذا فأمر يستحق التأمل ظهور شخصية عظيمة مثل ابن تيمية في مثل تلك الأزمان الصعبة بحق في تاريخ المسلمين، لها مثل هذا التأثير والتغيير الممتد إلى هذا الزمان.

القسم الثاني

قواعد منهج ابن تيمية في التوحيد

إثبات أجناس الصفات وتفويض كيفياتها
بين التشبيه والتنزيه

«فإن مقصودنا أن لا يكون غيره أعلى منه [يعني الله]، بل هو عال على كل موجود، ثم بعد ذلك إذا قدرت أنه ما منه [أي من الله] شيء إلا وغيره أعلى منه، لم يقدح هذا في مقصوده ولا في كماله، فإنه لم يعل على شيء منه إلا ما هو منه لا من غيره. وأيضاً فإن مثل هذا لا بد منه، والواجب إثبات الكمال بحسب الإمكان. وأيضاً فإن مثل هذا كمال في العلو، ولا يقدح في العالي أن يكون بعضه أعلى من بعض إذا لم يكن غيره عالياً عليه».

ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل: مجلد ٤ : ١٠

«الحي القيوم يفعل ما يشاء، ويتحرك إذا شاء، ويهبط ويرتفع إذا شاء، ويقبض ويبسط إذا شاء، ويقوم ويجلس إذا شاء. . . »

ابن تيمية نقلاً عن عثمان بن سعيد الدارمي

درء التعارض: مجلد ١ : ٣٦٥

المقدمة

يظن بعض الفضلاء أن الحديث في الإلهيات ترف فكري ومضيعة للوقت بلا فائدة. يظنون هذا، والله تعالى قد ملأ كتابه الكريم بذكر صفاته وأفعاله، وأمر عباده بتدبر الكتاب الكريم، بما فيه من آيات الصفات من مثل قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾، وقوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾، إلى سائر الآيات.

الحديث في الإلهيات ترف فكري ومضيعة للوقت! بينما لا يستطيع أحد منهم أن يدّعي أنه لا يملك في قرارة نفسه تصوُّرًا ما عن الإله بغض النظر عن هذا التصوّر ما هو؟ تصوّراً يحدد علاقته به بشكل أو بآخر، بل يحدد علاقته بالكون ومعطياته بالتفكير فيه بطريقة معينة، وفهم ما يجري فيه من حوادث بطريقة معينة، كما يحدد سلوكه في الحياة وتعامله مع نفسه ومع عباد الله بطريقة أو بأخرى.

فاعتقاد التجسيم والتشبيه في الإله مثلاً يعطي القابلية ويهيء العقل لتقديس (المتجسد) كالبشر مثلنا إذا حقق غاية من الكمال النفسي والأخلاقي، وتوافر فيه من الصفات الفاضلة عموماً ما يفوق صفاتنا نحن، ذاك أنه يقرب بين الباقي والفاني، بين الكمال المطلق وبين الكمال النسبي، أو النقص والعجز، فيردم تلك الهوة اللامحدودة بين الخالق والمخلوق، فيضفي على الخالق صفات المخلوق، ويجعل للمخلوق فرصة الارتقاء ليقارب درجة الألوهية بطريقة أو بأخرى!.

ولهذا تجد أن هناك نوعاً من التقديس في كتب التراجم لبعض الشخصيات، لا شك أنها حققت جانباً من الكمال البشري النفسي والأخلاقي، وهي شخصيات محترمة ولا شك، غير أن العقل التجسيمي التشبيهي أضفى عليها بعض صفات التقديس فوصفها بصفات هي أقرب إلى الخوارق والغرائب منها إلى صفات الآدميين، حتى غدا مجرد نقد تلك الشخصيات أو تخطئتها أو كشف بعض السلبيات فيها جريمة من الجرائم النكراء التي يستوجب صاحبها أقسى أنواع العقوبات.

إن الفكر التنزيهي حين يقطع التشبيه بين الله والخلق من جذوره؛ فهو يقطع هذا التشبيه جنساً ونوعاً فضلاً عن الكيفية والكمية، فينفي (جنس) التشبيه بين الله وخلقه، ويقطع كل سبيل يؤدي إلى تشبيه الله تعالى بالخلق.

أما الفكر التشبيهي التجسيمي فهو يثبت الجنس والنوع ولكنه يفوّض الكيف أو الكم فقط!.

أي أن نوع (صفات المخلوقين) يضاف إلى الله تعالى بكل أريحية عند المشبِّه والمجسِّم دون أن يقتضي هذا عنده أي تشبيه أو تجسيم، ويبقى الفرق بين الخالق والمخلوق إنما هو في «الكيفية» أو في «الكمية» فقط! فالله ـ مثلاً ـ يصعد وينزل حقيقة أي ينتقل من السفل إلى العلو أو من العلو إلى السفل حقيقة، فحقيقة الصعود والنزول ـ من حيث كونه انتقالاً من مكان إلى آخر ـ ثابت لله، ولكن (الكيفية) هي المجهولة فقط، فصعود النملة مختلف عن صعود الإنسان، وصعود الإنسان مختلف عن صعود الذبابة، وحتى صعود الإنسان ليس كيفية واحدة، فهناك صعود سريع، وهناك صعود بطيء، وهناك صعود بمصعد، وهناك صعود بطائرة، وإذن فصعود الله تعالى في كيفيته مختلف عن صعود المخلوقات. أما حقيقة الصعود كانتقال من سفل إلى علو، وحقيقة النزول وهو انتقال من العلو إلى السفل فهما حقيقتان ثابتتان لله.

وكذلك كمية الصعود والنزول لله تفوق طبعاً ما عند المخلوقين من كمية الحركات التي تقوم بهم.

وعلى هذا الأساس يفهم قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾، فهو لا يفهم على أنه نفي (جنس) و(نوع) المماثلة، بل يفهم على أساس إثبات جنس ونوع المماثلة، مع إثبات «كيفية» يجهلها البشر ولا يعقلونها فقط، فتأمل!.

وعلى هذا الفهم، فكل شيء ليس كمثله شيء! وكل إنسان ليس كمثله شيء ما دامت حقيقة النوع ثابتة له، وما دام لكل متصف بتلك الصفة كيفية خاصة في صعوده ونزوله من حيث الحركات المعيّنة المشخّصة القائمة به يخالف بها في الواقع حركات غيره وطريقة نزوله وصعوده.

هذا، وتكتمل الصورة حين يقال: ليس العقل هو طريق معرفة الله، ولكنها الفطرة، وهكذا يصبح العقل معزولاً عن أوجب ما ينبغي أن يبحث عنه، عن سر وجوده وكينونته، وسرِّ وجود العالم وكينونته، فلا سبيل لمعرفة هذا ـ بحسب ذلك التوجه ـ إلا ما يسمى الفطرة.

العقل معزول عن هذا، والفطرة هي الأساس، في الوقت الذي لا نجد للفطرة ذكراً بصراحة في القرآن إلا في موطن واحد، في مقابل خمسين موطناً ذكر فيها العقل، وعشرات بل مئات المواطن التي ذكر فيها التذكر والتدبر والتفكر والنظر وغيرها من الوظائف العقلية!، مع اختلاف علماء المسلمين في تعريف الفطرة أصلاً.

هذا البحث المتواضع الذي بين يديك يلقي نظرة على قواعد هذا الفكر، يوضحها ويناقشها وينقدها، ويكشف ما يترتب عليها من نتائج.

قواعد منهج ابن تيمية في التوحيد

أ. جهود شيخ الإسلام في نقض مقدمات المتكلمين:

من أشهر كتب شيخ الإسلام رحمه الله كتاب (درء تعارض العقل والنقل)، وهو كتاب غنيٌّ عن التعريف، حشد فيه كل ما يمكن من الأدلة العقلية والنقلية على أنه لا تعارض بين العقل والنقل، وعلى أن المقدّم هو النقل ولا يمكن للعقل أن يخالف النقل، وقد أفردت لهذا الموضوع بحثاً كاملاً يمكن الرجوع إليه فلا حاجة للإفاضة فيه في هذا الموضع الذي يكتفى فيه بما يؤدّي الغرض من أقرب الطرق.

غير أن شيخ الإسلام ـ مع قطعه بأن العقل لا يخالف النقل ـ يقرر بوضوح أن مصدر التلقي (الأول) هو كتاب الله، ثم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم الإجماع، وهذا بعكس بعض علماء الكلام الذين يجعلون الدليل الأوّل هو العقل، فالكتاب فالسنة فالإجماع، وتقديم المتكلمين للعقل هنا إنما هو تقديم طبيعي تقتضيه طبيعة الأشياء، فلا يمكن البحث في هذا النص هل هو من عند الله إلا بعد وعي الإنسان بأنه موجود! وأنه حي، وأنه مفكر، وأن هذا الذي جاء به هذا الرسول هو كلام، وهو موجه إليه، وأن هذا الكلام الموجه إليه هو نص زعم هذا الرسول أنه من عند الله وأنه رسالة السماء، والوعي بكل تلك الأمور وحقائق الأشياء ابتداء هو حالة عقلية. فالعقل مقدم شئنا أم أبينا.

فالكتاب يكون مدلولاً عليه بادئ ذي بدء، والذي يدلُّ عليه هو العقل، وإذن فالطبيعي هو أن يكون العقل مقدَّماً في الدلالة، ثم إذا عرف العقل أن الكتاب هو من عند الله، جعله دليلاً يسير مع العقل جنباً إلى جنب، وإذا كان الكتاب هو دليل صدق الرسول، وإذا كان الرسول هو مبلغ هذا الكتاب وهو المخوّل بتطبيقه ليكون أسوة للمتبعين، فلا بد من الأخذ بسنّته لتكون دليلاً ثالثاً يعتمد عليه، وإذا كان الرسول قد

أخبر أن الأمة لا تجتمع على ضلالة، فالإجماع دليل شرعي يؤخذ به ويعتمد عليه[٢٩٣]. هذا ـ بإجمال ـ هو كلام متكلمي الإسلام، وخلاصته أن العقل أصل النقل، وهي قاعدة يقررها علماء الكلام، ومنهم الإمام فخر الدين الرازي، الذي استفرغ شيخ الإسلام ابن تيمية وسعه في مناقشته والردّ عليه.

إن شيخ الإسلام رحمه الله معلوم أنه يقدّم ظاهر النص على العقل فيقول وبوضوح: «إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع؛ لأن العقل مصدِّق للشرع في كل ما أخبر به[٢٩٤]، والشرع لم يصدّق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به[٢٩٥]».

ويقول كذلك: «تقديم المعقول على الأدلة الشرعية ممتنع متناقض، وأما تقديم الأدلة الشرعية فهو ممكن مؤتلف، فوجب الثاني دون الأول؛ وذلك لأن كون الشيء معلوماً بالعقل أو غير معلوم بالعقل، ليس هو صفة لازمة لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية الإضافية، فإن زيداً قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله، وقد يعلم الإنسان في حال بعقله ما يجهله في وقت آخر، والمسائل التي يقال: إنه قد تعارض فيها العقل والشرع، جميعها مما اضطرب فيه العقلاء ولم يتفقوا فيها على أن موجب العقل كذا[٢٩٦]».

إلى غير هذا من الأقوال، وقد ناقشنا هذا كله في موطن آخر فيراجع ثمة، غير أننا هنا نريد أن نتكلم في أمور أخرى تتعلق برأي شيخ الإسلام في هذه القضية.

إن شيخ الإسلام رحمه الله يقدّم الشرع على العقل مطلقاً، ومن أجل هذا قدح في دليل الحدوث الذي يقيم عليه المتكلمون منهجهم في التوحيد، ودليل الحدوث هذا قائم على مقدّمات، تلك المقدمات التي يصفها ابن تيمية بأنها باطلة[٢٩٧]، يلخصها في

---

(٢٩٣) أحب أن أنوّه إلى أن اعتبار الإجماع دليلاً شرعياً هو السائد عند المتكلمين بما فيهم المعتزلة، وإن كان بعضهم لا يقول به كأبي إسحاق النظام رحمه الله، فالإجماع حال كونه دليلاً شرعياً لم ينعقد عليه الإجماع، فتأمل!

(٢٩٤) وهذه مغالطة، فإن تصديق العقل في كل ما أخبر به الشرع إنما تحقق لأن العقل علم أن الشرع ليس فيه ما يخالف العقل، فتصديق العقل بالشرع إنما هو نتيجة لتقديم العقل على الشرع، فتأمل، وابن تيمية هنا يريد أن يجعل النتيجة هي المقدمة فيعكس الأمر!

(٢٩٥) الدرء، مج١ : ١٨٠

(٢٩٦) الدرء، مج ١ : ١٨٤

(٢٩٧) الدرء مج ١ : ١٢٧

أربع هي: «إثبات الأعراض ـ التي هي الصفات ـ أولاً، أو إثبات بعضها كالأكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ـ، وإثبات حدوثها ثانياً بإبطال ظهورها بعد الكمون، وإبطال انتقالها من محل إلى محل، ثم إثبات امتناع خلو الجسم ـ ثالثاً ـ إما من كل جنس من أجناس الأعراض بإثبات أن الجسم قابل لها، وأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وإما عن الأكوان، وإثبات امتناع حوادث لا أول لها رابعاً.

وهو[٢٩٨] مبني على مقدمتين:

إحداهما: أن الجسم لا يخلو عن الأعراض التي هي الصفات.

والثانية: أن ما لا يخلو عن الصفات التي هي الأعراض فهو محدث، لأن الصفات ـ التي هي الأعراض ـ لا تكون إلا محدثة[٢٩٩]».

ومعنى هذه المقدّمات أننا نرى ضرورةً أن الأجسام تتحرك وتسكن، وتتقارب وتتباعد، وتجتمع وتفترق، وهكذا تتقلب بها هذه الأحوال، وتحدث شيئاً فشيئاً، ومرة بعد أخرى، وإذن فهذه الأعراض حادثة، ولما وجدنا الأجسام لا تخلو من الأعراض بل ولا يمكن تصور جسم إلا بأعراضه؛ قلنا إن الأجسام محدثة أيضاً لأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

وقاعدة أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث مبنية على إبطال التسلسل إلى ما لا بداية، والمتكلمون حين يعمدون إلى إثبات أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فإنما يردّون على المخالفين الذين يزعمون أن الأجسام أزلية وأن تعاقب الحوادث عليها أزلي، ولكن الحوادث تكمن تارة وتظهر أخرى؛ إذا ظهر حادث كمن الآخر، فإذا ظهرت الحركة ـ مثلاً ـ كمن السكون، وإذا ظهر السكون كمنت الحركة وهكذا.

هؤلاء رد عليهم المتكلمون فأقاموا الأدلة على إثبات حدوث تلك الأعراض وهذا لا يتأتى إلا ببيان الدلائل على بطلان نظرية الظهور والكمون هذه، وطريقة المتكلمين في إبطال الظهور والكمون مبنية على إثبات تناقض هذه المقولة؛ لأن الكامن موجود ليس معدوماً، وحين يقال إن الحركة حين تظهر في الجسم يكمن فيه السكون هو كلام متناقض لأن الجسم يستحيل أن يكون متحركاً وساكناً معاً.

---

(٢٩٨) أي امتناع حوادث لا أوّل لها.

(٢٩٩) الدرء مج ١: ١٢٨

مقدّمات المتكلمين تلك التي يواجهون بها القائلين بأزلية العالم وأزلية الحوادث التي ـ حسب رأيهم ـ تختفي وتظهر على التوالي إلى ما لا بداية، هذه المقدّمات التي يقول بها المتكلمون يبذل شيخ الإسلام جهداً ضخماً لإبطالها في كتبه، مستخدماً الحجاج العقلي، والحجاج اللغوي، ومهاجمة المتكلمين ونقل الأقوال في ذم علماء الكلام، وغيرها من تكتيكاته التي عرف بها في مهاجمة المذهب والخصم(٣٠٠).

فأثبت من الأعراض الحركة والسكون، لأن جمهور العقلاء لا ينكرون ذلك وهو أمر ضروري لا يُدفع(٣٠١)، ولكنه نفى الاجتماع والافتراق لأنهما ـ حسبما يرى ـ مبنيان على تكوّن الأجسام من الجواهر الفردة (الذرات بالمصطلح الحديث)، وهذا ما لم يثبت، وينكره جماهير العقلاء كما يقول(٣٠٢)، وأما قاعدة أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فهو يردها ويثبت تسلسل الآثار إلى ما لا بداية، وهي الحجة نفسها التي يتمسك بها القائلون بقدم العالم!.

وكل هذا فصّلناه في بحثنا (هل العقل مقدّم على النقل؟ قراءة نقدية في كتاب درء التعارض).

ولقد استخدم شيخ الإسلام تكتيكات وظّفها في التشنيع على خصومه المتكلمين، ومن تلك التكتيكات: دعواه أن هذا المنهج فيه خفاء وغموض، وأن هذا المنهج لم يذكر في القرآن، فيقول: «لو قُدِّر أن الدليل يفتقر إلى مقدّمات، ولم يذكر في القرآن إلا واحدة لم يكن قد ذكر الدليل، إلا أن تكون البواقي واضحات لا تفتقر إلى مقدّمات خفية، فإنه إنما يذكر للمخاطب من المقدّمات ما يحتاج إليه، دون ما لا يحتاج إليه، ومعلوم أن كون الأجسام متماثلة، وأن الأجسام تستلزم الأعراض الحادثة، وأن الحوادث لا أوّل لها؛ من أخفى الأمور وأحوجها إلى مقدّمات خفيّة لو كان حقاً، وهذا ليس في القرآن(٣٠٣)».

وحين يردّ المتكلمون مدافعين عن منهجهم هذا بأن «كون الأجسام تستلزم

---

(٣٠٠) يراجع القسم الرابع من هذا الكتاب (هل العقل مقدّم على النقل؟ قراءة نقدية في كتاب درء التعارض)

(٣٠١) الدرء مج ١: ٤٢٩

(٣٠٢) الدرء مج ٤: ٣٧٥

(٣٠٣) الدرء مج ١: ١٧١

الحوادث أمر ظاهر، وأنه لا بد للجسم من الحوادث، وأننا نعلم بالضرورة أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وإذا لم يسبقها فهو معها حتماً أو بعدها».

فيردّ على هذا الكلام قائلاً: «مثل هذه المقدّمة وأمثالها منشأ غلط كثير من الناس، فإنها تكون لفظاً مجملاً يتناول حقاً وباطلاً. .[٣٠٤]».

وإذن فشيخ الإسلام رحمه الله لا يرى أن طريقة النظر والاستدلال التي يقول بها المتكلمون تؤدي إلى العقيدة الصحيحة، ولا تؤدي بالضرورة إلى إقامة منهج التوحيد الحق النقي، وبناء على هذا، يقدّم الإمام بديلاً عن هذه الطريقة، ويضع قواعد أذكرها فيما يأتي:

ب. قواعد بديلة:

القاعدة الأولى:

الله يعرف ضرورة بالفطرة

١ . معرفة الله أوضح من كون الواحد نصف الإثنين:

وهذه المفردة هي مما يقدّمه شيخ الإسلام بديلاً عن طريقة المتكلمين، وبينما يعلن المتكلمون أن الله لا يعرف إلا نظراً واستدلالاً بأدلة العقول يقول شيخ الإسلام: «أن أصل العلم الإلهي فطري ضروري، وأنه أشد رسوخًا في النفوس من مبدأ العلم الرياضي كقولنا: إن الواحد نصف الاثنين، ومبدأ العلم الطبيعي،كقولنا: إن الجسم لا يكون في مكانين؛ لأن هذه المعارف أسماء قد تعرض عنها أكثر الفطر، وأما العلم الإلهي، فما يتصور أن تعرض عنه فطرة[٣٠٥]».

فمعرفة الله أوضح من كون الواحد نصف الإثنين عند شيخ الإسلام رحمه الله، وأحب هاهنا أن أذكر الفرق بين الضروري والاستدلالي، وبتعريف شيخ الإسلام نفسه:

أما الضروري: فهي العلوم التي خلقت في الإنسان ولا يستطيع دفعها عن نفسه،

---

(٣٠٤) السابق ١: ١٧١

(٣٠٥) مجموع الفتاوى ٢: ١٦

يقول شيخ الإسلام: «والواحد منا لا يولِّد جميع علومه، بل ثم علوم خلقت فيه لا يستطيع دفعها[٣٠٦]».

وقد يسمّى الضروري بالبديهي، وهو الذي «إذا تصور طرفاه جزم العقل به[٣٠٧]» وذاك كعلم الإنسان بوجوده مثلاً، وأن الواحد نصف الإثنين وأن الجزء أصغر من الكل، وأن الجسم لا يكون في مكانين في وقت واحد، إلى غيرها من العلوم التي ليست بحاجة إلى استدلال، ومن أجل هذا يصف شيخ الإسلام إحدى القضايا بأن العلم بها «فطريٌّ ضروريٌّ لا يحتاج أن يستدل عليه[٣٠٨]».

ثم يقول: «فإذا نظر فيها حصلت له علوم أخرى[٣٠٩]» هذه العلوم الأخرى تسمّى العلوم النظريّة التي تحتاج إلى بذل الجهد وإلى الاستدلال، وإذن فالعلوم الضرورية تعد القاعدة أو المنطلق الذي منه تنشأ العلوم النظرية التي تنشأ بتركيب المقدّمات المؤدية إلى نتائجها، وإذن فالضروري ـ باختصار ـ: هو ما لا يحتاج إلى الاستدلال. فمجرد تصور مقدماته كاف لمعرفة نتيجته، وأما الاستدلالي فهو ما يحتاج فيه إلى النظر والتأمل في الأدلة ثم استخراج النتائج، والعلوم الضرورية هذه بعضها فطري لا يمكن جحوده كوعي الإنسان بوجوده مثلاً ووعي الإنسان بالواقع حوله، وعلمه بأن الواحد نصف الإثنين، وأن الثلاثة ليست أكبر من العشرة... إلخ.

فالضروريات هي الأسس التي تقوم عليها الاستدلاليات، ولذا فمن الفروق المهمة بين العلوم الضرورية والنظرية أن «المقدّمات الضرورية لا يجوز منعها، ولو جاز منع الضروريات لم يمكن الاستدلال ولا إقامة حجة على منكر؛ فإن المستدل غايته أن يستدل بدليل مؤلّف من مقدمات ضرورية؛ فلو جاز منع الضرورية لم يصح الاستدلال[٣١٠]».

وكذلك لا يجوز القدح في الضروريات بالنظريات «فإن الضروريات هي الأصل للنظريات، فلو جاز القدح في الضروريات بالنظريات لكان ذلك قدحاً في الأصل

(٣٠٦) مجموع الفتاوى ١٧: ١٥٥
(٣٠٧) درء التعارض مج ١: ١٢٤
(٣٠٨) درء التعارض مج ٢: ٥٨
(٣٠٩) مجموع الفتاوى ١٧: ١٥٥
(٣١٠) مجموع الفتاوى ٥: ١٦٦

بفرعه، وذلك يستلزم بطلان الفرع والأصل جميعاً[٣١١]».

وهاهنا ربما يقول قائل: هب أنه لا يجوز في الضروريات أن تنقض بالاستدلاليات، أفكل من ادّعى في دعوى أنها ضرورية سلّمنا له، وتكون دعواه حجة على خصمه؟

هاهنا يقول شيخ الإسلام: «**ليس مجرد دعواه الضرورة حجة على خصمه**، لكن من علم أن القضية ضرورية فقد حصل له العلم بذلك، وهو لا يكابر نفسه، وسواء علمها غيره أو لم يعلمها، وسواء سلّمها له أو نازعه فيها، فما علمه هو ضرورة لا يمكنه أن يشك فيه[٣١٢]».

وهذا كلام مشكل! فإن المتنازعين ربما يدّعي أحدهما أن دعواه ضرورية وهو ممتلئ بأنها كذلك، ولكن غيره يخالفه فيها فهي ليست ضرورية عنده، ومثال ذلك دعوى المتكلمين إبطال تسلسل الآثار إلى ما لا بداية فإنهم يقولون إنه ضروري، ولكن شيخ الإسلام لا يسلّم لهم بذلك، ويرى أن تسلسل الآثار إلى ما لا بداية هو ممكن عقلاً وليس باطلاً.

وهكذا نرى أن شيخ الإسلام لم يقدّم لنا حلاًّ يمكن الاعتماد عليه لفضِّ النزاع في دعوى الضرورة يدلي بها متنازعان، فحسب كل منهما أن يدّعي أن قضيته ضرورية وانتهى الأمر!

إلا أن طريق إلزام الخصم الذي يقترحه ابن تيمية هو «أن يستشهد على ذلك بتسليم أرباب العقول السليمة[٣١٣]».

وهذا لا يحل الإشكال أيضاً، فإنه يمكن لكل من المتنازعين أن يقول: إن أصحاب العقول السليمة يسلّمون بقولي، والسؤال هو: لماذا يكون مسلّمو قولك أنت هم أصحاب العقول السليمة دون المسلِّمين لي أنا؟.

وهذه إحدى مشكلاتنا التي ربما يلحظها القارئ العزيز هذه الأيام؛ فإن كثيراً من الدعاة والوعاظ وعلماء الشريعة أو من يقدمون أنفسهم مفكّرين للأمة، ينكرون الأمر بحجة أن (الفطرة السليمة) تنفر منه، أو أن (العقل السليم) ينكره ويرفضه، وأصبحت

(٣١١) مجموع الفتاوى ٥: ١٦٦
(٣١٢) مجموع الفتاوى ٥: ١٦٦
(٣١٣) مجموع الفتاوى ٥: ١٦٦

هذه العبارات وأمثالها أشبه بالأجوبة الجاهزة (المعلّبة) لكل ما يراد رفضه أو إلغاؤه، لا سيّما حين نعلم أن شيخ الإسلام رحمه الله يقول: «فإن جحد الضروريات قد يقع كثيرًا عن مواطأة، وتلقين في الأخبار والمذاهب. فالعبرة بالفطرة السليمة التي لم يعارضها ما يغيرها؛ ولهذا قلنا: إن الأخبار المتواترة يحصل بها العلم حيث لا تواطؤ على الكذب؛ لأن الفطر السليمة لا تتفق على الكذب. فأما مع التواطؤ والاتفاق فقد يتفق جماعات على الكذب[٣١٤]».

وإذن فلماذا لا يكون هذا الجمع الكثير قد تواطأ على الكذب أو الخطأ عن قصد أو عن غير قصد بحكم التلقين وطرق التعليم والتربية؟[٣١٥].

أضف إلى هذا الإشكال أيضاً أن شيخ الإسلام رحمه الله يقول وبوضوح: «**القضايا الضرورية ليس من شرطها أن تكون مفرداتها بينة لكل أحد، بل شرطها أن تكون مفرداتها إذا تصورت جزم العقل بها**، وتصور الواحد نصف الإثنين بيِّنٌ لكل أحد، فلهذا كان التصديق التابع له أبين من غيره، ولهذا لم يكن هذا كبيان أن خمسة وخمسين وربعاً وثمناً نصف مئة وعشرة ونصف وربع وكلاهما ضروري[٣١٦]».

ومعنى هذا أنه ربما تخفى القضية البديهية أو الضرورية على أفراد أو جماعات، لكن يكفي تصور طرفي القضية ليعلم الإنسان نتيجتها ضرورة، وإذن فليس شرطاً أن تكون القضية البدهية أو الضرورية ظاهرة لكل أحد، بل إن شيخ الإسلام رحمه الله يقر بأنه ربما يقوم بالإنسان علوم ضرورية يجهل هو نفسه قيامها به[٣١٧]!.

أعود بعد هذا الاستطراد الطويل ـ على أهميته ـ إلى مسألة الفطرة فأقول: إذا علمنا الفرق بين الضروري والاستدلالي، وإذا كانت الفطرة هي (حزمة من العلوم الضرورية)، وإذا كانت العلوم الضرورية ـ حسبما يقرر شيخ الإسلام ـ قد يتفق جماعة من البشر على خلافها ويتواطأون على ذلك، وإذا كانت معرفة الله ضرورية وواضحة

(٣١٤) مجموع الفتاوى ٢٩: ١٢

(٣١٥) لاسيّما وأن الساسة مدى العصور ينصرون المذهب العقائدي أو الفقهي دون غيره فلا يعيّنون في مناصب الإفتاء والقضاء والوعظ والقص إلا من يقول بهذا القول، ويرتبون عليه المعاشات فينكب الناس انكباباً على هذا المذهب العقائدي أو الفقهي، فتنتشر القالة به في الناس، والأمثلة على هذا كثيرة معروفة بل ومشهودة أيضاً.

(٣١٦) مجموع الفتاوى ٥: ١٨٢

(٣١٧) مجموع الفتاوى ج١٦: ١٩٥

ذلك الوضوح الذي يصفه شيخ الإسلام رحمه الله بأنه **أوضح وأظهر من كون الواحد نصف الإثنين** ـ كما نقلنا عنه ـ ولدرجة أنها أوضح من كون الجسم الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد، إذا كان الأمر قد بلغ هذه الدرجة الشديدة الوضوح جدًّا، فما بال الطفل لا يعرف الله إلا من أبويه؟ ما بال الطفل يعرف ـ وحده وبلا تلقين أو تعليم ـ أن الواحد نصف الإثنين، وما بال الطفل إذا قلت له ـ وأنت أمامه داخل البيت ـ يا بني افتح لي الباب فإني قادم من الخارج الآن وأنا أكلمك، ينظر إليك مدهوشاً من (لا معقولية) كلامك هذا، وإن كان ـ ربما ـ لا يستطيع أن يعبّر عن هذه الدهشة.

أقول: ما بال الطفل يعرف تلك الأمور الجليّة الواضحة لوحده وبدون مساعدة من أحد، ولكنه لا يعرف الله تعالى لوحده وبدون مساعدة من أحد؟ فيظل يسأل: كيف جئت يا أمي إلى الدنيا؟ كيف جئت يا أبي إلى الوجود؟ أين كنا من قبل؟ وحينئذ يأتي دور الأبوين ليملأ هذا الفراغ فالوالد المسلم يقدّم تصوره، والنصراني يقدّم تصوّره، والبوذي يقدّم تصوّره وهكذا.

والسؤال الذي يطرح نفسه:

لماذا لم تكن معرفة الله التي يصفها شيخ الإسلام بأنها أرسخ في النفس وأوضح من كون الواحد نصف الإثنين، لماذا لم تكن شديدة الوضوح جدًّا بالنسبة للأطفال؟

أيعقل أن يغفل الأطفال عن الأمر **الأوضح** فيظلون يسألون عنه حتى يلقنوا الإجابة تلقيناً، بينما يعرفون **الأقل وضوحاً** وحدهم وبدون سؤال؟**!** لماذا لم تكن فطرة الأطفال مغنية إياهم عن السؤال إذا كان الأمر بهذا الشكل الذي يطرحه شيخ الإسلام؟.

تلك أسئلة تثير إشكالات حول ما يطرحه شيخ الإسلام رحمه الله، لا تجعلنا نأخذ كلامه مأخذ التسليم.

٢. الفطرة واختلاف تفسيراتها، واضطراب شيخ الإسلام فيها:

إننا لا نستطيع أن ننكر الفطرة التي يُفطر العباد عليها لكن بفهم آخر مختلف عن فهم شيخ الإسلام، وبناء عليه فالمناقشة تكمن في أمرين:

١. ما الفطرة؟

٢. وهل يعرف الله بالفطرة الضرورية كما يقول شيخ الإسلام؟

ومن أجل الإجابة عن هذين السؤالين، نعود إلى شيخ الإسلام نفسه لننظر كيف يرى هو الفطرة، وكيف يعرّفها؟ وما الأدلة على ما يقول؟

نجد أن شيخ الإسلام رحمه الله يطلق على الفطرة بأنها «فطرة عقلية[٣١٨]» وهذا يشير إلى أنه يقصد بالفطرة المعلومات الضرورية التي لا تنفك عن الإنسان كما رأينا في السابق، ثم ينقل عن الإمام أحمد رحمه الله أنه فسّر الفطرة بأنها هي الدين وينقل عنه أنه من أجل هذا يحكم بإسلام الطفل إذا مات أبواه المشركان مستدلاً بحديث: (فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه)[٣١٩]، ومعلوم أن شيخ الإسلام رحمه الله إذا نقل عن أئمة السلف ـ لا سيّما الإمام أحمد ـ فهو يقول بهذا القول، ويذكر شيخ الإسلام أحاديث في النهي عن قتل ذرية المشركين لأنهم مولودون على الفطرة معلّقاً عليها، إلى إن قال: «وفي الصحيح: قال الزهري: يصلّى على كل مولود متوفًّى وإن كان لغيّة، من أجل أنه وُلد على فطرة الإسلام إذا استهل صارخاً، ولا يصلّى على من لم يستهل من أجل أنه سِقْط، وإن أبا هريرة كان يحدِّث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (ما من مولود إلا ويولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسّون فيها من جدعاء)؟ ثم يقول أبو هريرة: ﴿فطرت الله التي فطر الناس عليها﴾.

وفي الصحيح من رواية الأعمش: (ما من مولود يولد إلا وهو على الملة) وفي رواية أبي معاوية عنه: (إلا على هذه الملة حتى يبين عنه لسانه)... [٣٢٠]».

قال شيخ الإسلام: «فهذا صريح في أنه يولد على ملة الإسلام، كما فسّره ابن شهاب راوي الحديث، واستشهاد أبي هريرة بالآية دليل على ذلك[٣٢١]».

فهذا تصريح من ابن تيمية أنه يعني بالفطرة الإسلام، وهناك ما هو أصرح من هذا، إذ يقول بعد أن نقل كلاماً لابن عبد البر، يقول: «والدلائل على أنه أراد فطرة الإسلام كثيرة، كألفاظ الحديث التي في الصحيح، مثل قوله: (على الملة) و(على هذه الملة) ومثل قوله في حديث عياض بن حمار: (خلقت عبادي حنفاء كلهم) وفي لفظ

(٣١٨) مجموع الفتاوى ١٣: ٩٠
(٣١٩) درء التعارض مج ٤: ٣٨٩
(٣٢٠) درء التعارض مج ٤: ٣٩١
(٣٢١) درء التعارض مج ٤: ٣٩١

(حنفاء مسلمين)، ومثل تفسير أبي هريرة وغيره من رواة الحديث ذلك، وهم أعلم بما سمعوا[٣٢٢]».

ويضيف: «وأيضاً فإنه لو لم يكن المراد بالفطرة الإسلام لما سألوا عقب ذلك: (أرأيت من يموت من أطفال المشركين وهو صغير؟) لأنه لو لم يكن هناك ما يغيّر تلك الفطرة لما سألوه، والعلم القديم وما يجري ما يجراه لا يتغيّر[٣٢٣]».

وبعد، فإنك ترى هنا صريحاً أن ابن تيمية يرى أن الفطرة هي الإسلام، وهو ما يؤيده ابن عثيمين حين يقول: «كل مخلوق قد فطر على الإيمان بخالقه من غير سبق تفكير أو تعليم، ولا ينصرف عن مقتضى هذه الفطرة إلا من طرأ على قلبه ما يصرفه عنها[٣٢٤]».

ولكننا حين ننظر إلى الأمر بطريقة تركيب النتائج على المقدمات على وفق علم المنطق، نجد أن شيخ الإسلام يقرر بأن:

الفطرة ضرورية

وبأن الفطرة هي الإسلام

وإذن فالإسلام ضروري لا يمكن انفكاكه عن الإنسان.

ولكن المعلوم يقيناً وواقعاً خلاف هذا الذي يقوله شيخ الإسلام؛ فإن الإنسان يولد من أبويه لا يعلم شيئاً، وينشأ طفلاً يسأل عن كل ما حوله، ويسأل: يا أبي كيف جئت؟ يا أمي أين كنت؟ من أوجدني؟ وهكذا، فلو كانت فطرته ـ وهو طفل ـ هي الإسلام لاستغنى بها عن هذه الأسئلة، دع عنك تصورات الأطفال عن الله تعالى، وسؤالاتهم عنه: هل ينام؟ هل يأكل؟ هل يبكي؟ كيف شكله؟ هل هو قائم على هو قاعد؟ فلماذا لم يكفهم (إسلامهم الضروري الفطري) إذا كانت معرفة الله ضرورية جدًّا إلى الحد الذي يدعيه شيخ الإسلام؟.

وأيضاً فإن الإسلام عقائد وأحكام وتشريعات، فهل يولد الطفل حين يولد وهو ملم بهذا كله؟ الواقع الضروري ينفي هذا، والواقع الضروري يقول إن الطفل يولد غير عالم بشيء، وأنه خال من الكفر ومن الإيمان كذلك، حتى يعمل عقله ويتفكر ويتعلم، وهذا التصوّر هو ما يقول به المتكلمون.

---

(٣٢٢) درء التعارض مج ٤: ٣٩٤

(٣٢٣) درء التعارض مج ٤: ٣٩٤

(٣٢٤) مجموع رسائل وفتاوى ابن عثيمين ٦: ٧٧

لكن شيخ الإسلام يبطل تصور المتكلمين هذا بحجة أن هذا التصوّر لا يفرق بين التهويد والتنصير والتمجيس من جهة وبين الإسلام من جهة؛ ذاك أن الإسلام لم يرد في الحديث، فلم يرد في الحديث إلا أن أبويه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، ولم يقل: أو يسلمانه[٣٢٥] فينتج عنه أن الطفل يولد على الإسلام أصالة!.

لكن الشيخ هنا يبدو أنه كان غافلاً عن الحديث الذي أخرجه مسلم في صحيحه، قال:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ يَعْنِي الدَّرَاوَرْدِيَّ عَنْ الْعَلَاءِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «كُلُّ إِنْسَانٍ تَلِدُهُ أُمُّهُ عَلَى الْفِطْرَةِ وَأَبَوَاهُ بَعْدُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ وَيُمَجِّسَانِهِ فَإِنْ كَانَا مُسْلِمَيْنِ فَمُسْلِمٌ كُلُّ إِنْسَانٍ تَلِدُهُ أُمُّهُ يَلْكُزُهُ الشَّيْطَانُ فِي حِضْنَيْهِ إِلاَّ مَرْيَمَ وَابْنَهَا».

فقوله هنا: «**فإن كانا مسلمين فمسلم**» يدلنا على صحة كلام المتكلمين، وأن الطفل يتعلم التوحيد والإسلام بالتلقين والتعليم!.

ومن هنا نعلم أن الصواب كان مجانباً لشيخ الإسلام رحمه الله حين يقول: «فالنفس بفطرتها إذا تركت كانت مقرة بالإلهية محبة له تعبده لا تشرك به شيئاً ولكن يفسدها ما يزين لها شياطين الجن والإنس[٣٢٦]».

دع عنك أيضاً أنه ذكر أن مما يغير الفطرة «قلة المعرفة بالحديث[٣٢٧]»! وإذن فكل مولود يولد على الفطرة، فهو إنما يولد على فطرة متغيرة من الأصل حتى لو ترك وحده بلا مؤثرات! ذاك أن قلة المعرفة بالحديث ـ بحسب رأي شيخ الإسلام ـ تغير الفطرة! فكيف بالجهل بالحديث بالكلية كشأن الأطفال؟ وإذا كانت قلة المعرفة بالحديث تغيّر الفطرة فما القول في بعض الصحابة الذين لا يعرفون من الأحاديث ما يعرفه غيرهم؟ بل ما القول في الأمم السابقة من لدن آدم عليه السلام وحتى عهد النبوة؟! لا بد ـ على هذا القول ـ أن كل واحد منهم فطرته متغيرة على قدر قلة معرفته بالحديث!.

وبالعودة إلى موضوعنا نقول:

---

(٣٢٥) مجموع الفتاوى ٤: ١٤٩

(٣٢٦) مجموع الفتاوى ١٤: ١٦٩

(٣٢٧) مجموع الفتاوى ٤: ٨٧

إذا كان كل طفل إنما يولد على الإسلام، والأبوان هما اللذان يتسببان بكفره بالتعليم والتلقين، فمن حقنا أن نسأل: إذا كان هناك سلسلة من الآباء والأبناء تنتهي إلى سيدنا آدم وزوجه عليهما السلام، وهما مؤمنان موحدان، فأوّل كافر في تاريخ البشرية من أين أتى بكفره؟ هل أبواه هما اللذان جعلاه غير مسلم؟

إن الزعم بأن الإسلام هو الفطرة وأنه ضرورة من الضرورات كسائر العلوم الضرورية بل هو أوضحها وأجلاها، إن هذا القول موافق لبعض التصورات التي نسمعها اليوم من بعض الواعظين والدعاة: أن الإنسان لو تربى في الأدغال مع الحيوانات والبهائم والقردة وأنواع الغوريلا، فسينشأ عارفاً بالله تعالى، وهذا كلام يبطله العلم الحديث، فإن العلم الحديث يؤكد اليوم أن الإنسان ابن بيئته شاء أم أبى فلو ربِّي الإنسان مع القردة والذئاب فسينشأ مستقرداً مستذئباً، بل لو تربّى الإنسان وحده فلن يكون إنساناً على التحقيق، فكيف سيكون هذا الواقع منسجماً مع الفطرة بمفهوم شيخ الإسلام وغيره من القائلين به؟

وإذا كانت خصال الفطرة المعروفة الواردة في حديث مسلم، وهو قَول رَسُول اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «عَشْرٌ مِنْ الْفِطْرَةِ قَصُّ الشَّارِبِ وَإِعْفَاءُ اللِّحْيَةِ وَالسِّوَاكُ وَاسْتِنْشَاقُ الْمَاءِ وَقَصُّ الْأَظْفَارِ وَغَسْلُ الْبَرَاجِمِ وَنَتْفُ الْإِبِطِ وَحَلْقُ الْعَانَةِ وَانْتِقَاصُ الْمَاءِ قَالَ زَكَرِيَّاءُ قَالَ مُصْعَبٌ وَنَسِيتُ الْعَاشِرَةَ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ الْمَضْمَضَةَ».

أقول: إذا كانت هذه الخصال مما يعلمه الإنسان بالضرورة بدون مؤثرات، فكيف نتخيّل إنساناً يتربى في الصحراء مع الأوابد وحده بدون تربية، أو في الأدغال مع الحيوانات؟ كيف سيكون هذا الإنسان؟ إنه سيكون أشبه بتلك الحيوانات، سيشبهها في مشيته، وفي تصرفاته، وفي ردود أفعاله، فهل سيعلم هذا الإنسان في تلك الحالة ـ وبشكل ضروري كما فهمنا من شيخ الإسلام ـ هل سيعلم هذا الإنسان التوحيد؟ وهل سيعلم خصال الفطرة بالضرورة فتجده يقص شاربه ويعفي لحيته ويستاك ويستنشق ويقص أظفاره وبراجمه وينتف إبطه ويحلق عانته... إلخ؟.

إن تلك الخصال هي من أرقى ما يتوصل إليه الإنسان المتحضر، فهل سيعرفها الإنسان بالضرورة الفطرية لو ترك وحده؟

إن أطفالنا ـ ونحن نعيش في مجتمعات راقية متحضرة ـ يأخذون منا جهداً كبيراً في تعليمهم خصال النظافة ومتابعتهم في ذلك، فكيف بإنسان يترك وحده كما يتصوّر بعض الدعاة وغيرهم؟

لقد رأينا قبل عقد من الزمان تقريباً فلماً كرتونياً يصوّر فتى يعيش في جزيرة نائية تربيه غزالة! ثم نشأ هذا الطفل مفكراً وقد عرف التوحيد ـ بدون تعليم ـ بفطرته! هذا ما أراد الفلم إيصاله إلى المتلقي، وهذا الفلم إنما هو تصوير لقصة حي بن يقظان[٣٢٨] التي ألّفها الفيسلوف الأندلسي الإشراقي ابن الطفيل[٣٢٩]، وتلك القصة وما فيها ناتج عن هذا التصوّر الذي يطرحه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، لكننا نرى ضرورة أن أطفالنا الصغار لا يعرفون الله بالضرورة ولا يعرفون خصال الإسلام الواردة في حديث مسلم ضرورة أيضاً بل يتعلمون كل ذلك تعلّماً، وهذا معلوم أن الطفل يحاكي من حوله ويقلده، فكيف سيصنع حين يخالط البهائم أو يتربى وحده؟.

هذا، وأطفالنا يعيشون في مجتمعات راقية متحضرة، فكيف لو عاش الإنسان في

---

(٣٢٨) في كتابه «وحدة العقل العربي الإسلامي» ضمن سلسلته في نقد نقد العقل العربي، يبيّن العلاّمة العربي جورج طرابيشي «أن الدراسات التشريحية والفيزيولوجية العصبية تثبت أن اللغة شرط لنمو الدماغ، وأنه إذا لم ينم الدماغ منذ الطفولة الأولى مع تعلم اللغة ولم تتطور خلاياه وفصوصه المتحكمة بملكة اللغة فسيتعذر تعلم أي لغة في سن الرشد، بل إن تعبير «سن الرشد» سيكون بلا معنى في حال غياب اللغة منذ الطفولة، فلا رشد، أي لا عقل، بلا لغة، وبلا مواقع مركزية نامية للغة في الدماغ، وبدون لغة يستحيل حتى الفكر الوحشي، إذ حتى الوحشيون الأكثر بدائية لهم لغتهم مهما تكن درجتها من البدائية، وبدون لغة لا يمكن لحي بن يقظان أن يجري استدلالاته واستنتاجاته الذكية إذ بدون لغة وبدون دماغ متطور ما كان له أن يؤتى قدرة على الاستدلال والاستنتاج أصلاً وما كان له أن يكون إلا في حالة من العته، لا من الفطرة الفائقة، إن فرضية الفطرة ـ فضلاً عن الفطرة الفائقة ـ هي أبعد الفرضيات عن مطابقة الواقع التاريخي لتطور الإنسان، فالإنسان ليس ابن الفطرة، بل ابن ملايين السنين من التطور البيولوجي والثقافي معاً، واللغة هي أظهر مظاهر هذا التطور المزدوج للإنسان، ولهذا فإن فرضية إنسان بلا لغة فرضية مستحيلة، إذ لا إنسان إلا باللغة، وحتى لو توافرت للإنسان البنية البيولوجية الإنسانية فإنه بدون لغة وبدون اجتماع بشري بوساطة اللغة سيكون كما يفيدنا الدرس اللغوي الحديث إنساناً عادم الإنسانية . . . إلخ». ص ٢٣٤.
وفي هذا الإطار أيضاً فبالإمكان الرجوع إلى هذا الموقع:

http://en.wikipedia.org/wiki/feral_child#cite_note-2

ففيه ذكر لدراسات حديثة جرت لأطفال تربوا ـ لسبب أو لآخر ـ في عزلة عن المجتمع الإنساني، فكان لهم سمات معينة، فهم لا يستطيعون الانتصاب وقوفاً، وردود أفعالهم ليست إنسانية، ويصعب تأقلمهم مع البشر، إضافة إلى أنهم يموتون مبكراً، وهذه أبحاث علمية تنقض مفهوم الفطرة التي يتحدث عنه ابن تيمية وغيره ممن يقتنع بهذا المفهوم الذي يرفضه المتكلمون.

(٣٢٩) الفيلسوف ابن الطفيل كان من الفلاسفة المتأثرين بالمدرسة الغنوصية الإشراقية العرفانية.

الأدغال بين البهائم والحيوانات لم يخالط سواها ولم يتلق أي تربية أو تعليم؟

وفي هذا الصدد ينقل شيخ الإسلام رحمه الله عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه ـ على سبيل الدعم والتعزيز ـ قوله: «عليك بدين الأعراب والصبيان في الكتاب، وعليك بما فطرهم الله[٣٣٠]».

والسؤال هنا: هل يطلب منا شيخ الإسلام أن نأخذ ديننا وعقائدنا من الأعراب البعيدين عن المدنية وأن نأخذ إيماننا عن الصبيان؟ إنا نحن الذين نعلِّم أبناءنا التوحيد والإسلام، أفنأخذ ديننا منهم ونحن الذين نعلمهم الدين؟ أليس هذا هو التناقض بعينه؟ أليس أبناؤنا هم الذين يسألوننا: كيف جئت يا أبي؟ ومن أين؟ وكيف جاءت السماء؟ وكيف جاءت الأرض؟ ولماذا؟ وهل؟ ومتى؟ . . . إلخ.

إن أبناءنا المتسائلين لا يكفُّون عن طرح الأسئلة التي نتولى نحن الإجابة عنها؟ أفنأتي نحن إلى أبنائنا فنسألهم عن التوحيد؟ وبالإمكان يا عزيزي القارئ أن تجرب هذا الأمر بنفسك، فتجلس مع طفلك ـ الذي لم يتلقن التوحيد في المدارس ـ فتسأله بطريقتك الذكية لتعلم كيف تصوراته عن الله؟ لتجد أن تصوراته عن الله ما هي إلا خيالات طفل!.

وكذلك الأعرابي، هل نأخذ ديننا منه؟ أم من العلماء العقلاء؟ آآخذ عقيدتي من الأعرابي البعيد عن الحضارة والذي لم يتعلم العلم؟ أم آخذ عقيدتي من إمام علامة من أئمة المسلمين المتبحرين في فنون العلم والنظر؟

وبعد، فإني أجد صعوبة في قبول هذا القول الذي يخالفه الواقع بأدنى نظر.

وحين يقال لشيخ الإسلام مثلاً: إنه لو كانت معرفة الله ضرورية إلى هذا الحد فلماذا ينكرها أهل النظر من المتكلمين كالمعتزلة مثلاً؟ فلا يجد جواباً إلا أن يقول بأن هؤلاء قدرية جهمية!، وأن الإنسان ربما تقوم به القضايا الضرورية وهو لا يدركها![٣٣١].

هذا وعلماء الكلام يجادلون ويناظرون وهم أدرى الناس بالعلوم الضرورية فكيف يغفلون عن تلك الضروريات ولا يعلمونها؟.

وعلى الرغم من كل ما سبق نجد أن شيخ الإسلام يؤيد أن معرفة الخالق لا

(٣٣٠) مجموع الفتاوى ٥: ١٦٠

(٣٣١) مجموع الفتاوى ١٦: ١٩٥

تدرك إلا بالسمع، فيقول: «والقائلون بأن المعرفة تحصل بغير العقل يفسرون كلامهم بمعنى صحيح، مثل ما ذكره الشريف أبو علي بن أبي موسى في شرح الإرشاد في الفقه تصنيفه لما شرح عقيدته المختصرة التي ذكرها في أول الإرشاد، قال [أي أبا موسى المذكور] لما ذكر التوحيد: (الكلام بعد ذلك: المعرفة هل تدرك بالعقول أم بالسمع؟) قال: (فالذي نذهب إليه قول إمامنا: إن معرفة الخالق لا تدرك إلا بالسمع)... [(٣٣٢)]».

وبعد نقل كلام طويل في المعرفة وأقسامها قال شيخ الإسلام معلِّقاً: «ففي هذا الكلام قد جعل العلم ثلاثة أنواع: أحدها: هو الذي يعرف بالعقل، والثاني: المعرفة التي لا تحصل إلا بالسمع، والثالث: ما لا سبيل إلى معرفته لا بعقل ولا بسمع.

فالأول: المعرفة المطلقة المجملة بأن هذه المحدثات التي يعجز عنها الخلق لا بد لها من صانع، ولكن هذه المعرفة لا تفيد معرفة عينه ولا أسمائه، فإن المحدَثات إنما تدل على فاعل ما مطلق من حيث الجملة، وكذلك سائر ما يذكر من البراهين القياسية، فإنما تدل على أمر مطلق كلي... [(٣٣٣)]».

إلى أن يقول: «فإن من سلك النظر الصحيح علم أنه موجود معين متميز، وإن كان دليله لم يدله على عينه... [(٣٣٤)]»، ويضيف: «ومثال هذا من علم بالدليل وجود نبي مرسل أرسله الله إلى خلقه ولم يعلم عينه، فهذا قد علمه علماً مطلقاً...» ثم يقول: «فإذا تبيّن أن القياس العقلي البرهاني لا يفيد إلا معرفة مطلقة كلية، فمعلوم أن أسماءه لا تعرف إلا بالسمع، فبالسمع عرفت أسماء الله وصفاته التي يوصف بها.... [(٣٣٥)]».

وبينما يقرر شيخ الإسلام قبل هذا الكلام بصفحات وفي الكتاب نفسه (درء التعارض) أن الله يعرف ضرورة بالفطرة! وأن الفطرة هي الإسلام! وبالرغم من أن هذا الكلام متناقض في نفسه وغريب أيضاً، نجده هنا يقول: إن الله لا يعرف إلا بالسمع! لكن السمع نفسه (أو النص) لا يعرف إلا بناء على معرفة مسبقة بأن الله تعالى موجود، وأنه قادر على الكلام والإيحاء، فاعتبار أن الله تعالى لا يعرف إلا بالسمع متناقض

(٣٣٢) درء التعارض مج ٥: ٥
(٣٣٣) درء التعارض مج ٥: ٨
(٣٣٤) درء التعارض مج ٥: ٨
(٣٣٥) السابق مج ن، ص ن.

عقلاً، لأن معرفة السمع مبنية على معرفة الله أولاً، فكيف يقال إن معرفة الله لا تكون إلا بالسمع؟.

فكيف أؤمن أن هذا النص من عند الله، وأنا لا أعرف أصلاً أن الله موجود؟ وكيف أعلم أن هذا النص هو كلام الله، إذا لم أكن أعلم أصلاً أن الله قادر على الكلام، وأنه عليم يخبر بالحقائق كما هي، وأنه حكيم لا يأمر إلا بخير ولا يفعل القبائح فلا يظلم ولا يكذب ولا يغدر؟ إن كل تلك الأمور مبنية على معرفة مسبقة على معرفة النص نفسه.

لكن يمكن القول بأن التعرف على النص يمر بمرحلتين:

المرحلة الأولى يكون النص مجرّد كلام منسوب لقائل له، يزعم مدعي النبوة أن قائل هذا النص هو خالق هذا الكون وموجد هذا العالم وأنه هو المستحق للعبادة.

حينئذ يطلع المخاطَب على هذا النص، فينظر فيه.

هذا النص يقيم (الدلائل العقلية) على أن لهذا الكون صانعاً مدبِّراً عليماً حكيماً، هذه الدلائل تثير العقل للتفكير فيها، أهي صحيحة؟ هل توافق الواقع؟ لا بد ـ إذن ـ من تفكير ومن إعمال عقل لينتقل الإنسان ـ إذا أقيمت عليه الحجة ـ إلى المرحلة الثانية:

وهي مرحلة: الإيمان بهذا النص ـ أو عدم الإيمان به لسبب ما ـ، والعلم بأنه كلام الله، وأنه دليل.

حين أقول لأي إنسان: هذا النص هو كلام الله، وهو لا يعرف الله أصلاً، فأنا في هذه الحالة أقدّم الفرع قبل أن أقدّم الأصل!.

فيجب إذن أن أقيم الدلائل على وجود الله تعالى، قبل أن أعرض عليه النص، وإقامة الدلائل على وجود الله لا تكون إلا بالعقل.

وليس هناك ما يوجب ألا تكون الدلائل الموصلة إلى الله إلا دلائل النص فقط دون غيرها! بل إن النص نفسه حين يخاطب العباد بأن ينظروا في ملكوت السموات والأرض، فهو يأمر بالنظر دون أن يحدد طريقة معينة لا يجوز الخروج عليها في النظر والاستدلال.

أما الزعم بأن العقل لا يعرف إلا صانعاً للكون مطلقاً دون معرفة عينه وأن عينه لا تعرف إلا بالسمع وكذلك أسماؤه وصفاته، فهذا القول يقوم البرهان على خلافه، وطريقة المتكلمين التي يرفضها شيخ الإسلام رحمه الله يثبتون بها أن الله تعالى صانع

لهذا العالم وإذا كان صانعاً فهو قادر لأنه قد صح الفعل منه، ولأن الكون على هذه الطريقة في الوقت الذي يجوز فيه أن يكون على هيئة أخرى فقد علم بهذا أن الله تعالى مريد، ولما رأينا دقة الكون وإتقانه علمنا أنه عليم وأنه حكيم، وهكذا عبر طريقة معلومة في كتب علم الكلام الإسلامي.

فكيف يقال إن أسماء الله وصفاته لا تعرف إلا بالسمع؟

صحيح أن السمع يعرفنا بأسماء أخرى لله تعالى وصفات لا تثبت إلا به، لكن هذا لا يعني أن أصل معرفة الله لا تكون إلا بالسمع، ولا أن السمع هو المصدر الوحيد لمعرفة الله، بل إن السمع نفسه لا نعرفه سمعاً إلا حين نستدل عليه بالعقل أنه حقاً كلام الله ولا بد أن نقيم الدلالة للآخرين على كون السمع من عند الله بالأدلة العقلية.

وبعد، فإذا كنا نبين أن هناك رأياً مخالفاً لرأي شيخ الإسلام رحمه الله في الفطرة أنها هي الإسلام، ونقول إنها أمر غير الإسلام وغير الكفر، وأنها مرحلة سابقة على الإسلام والكفر، فمن حق السائل أن يقول: فما هي الفطرة إذن؟

الفطرة هي الطبيعة التي يولد عليها الإنسان، هي القابلية التي خلقها الله في الإنسان فينظر ويستدل ويتساءل، هذه هي الفطرة التي نزعمها، وهي أمر غير الإسلام، وإن كان قد يؤدي إلى الإسلام بطريقة ما ولكنها ليست هي الإسلام، ولهذا يقول الإمام النووي رحمه الله في شرحه لحديث كل مولود يولد على الفطرة، يقول: «والأصح أن معناه أن يكون كل مولود متهيئًا للإسلام».

فليست الفطرة إذن هي الإسلام، ولكنها طبيعة الإنسان التي يطبع عليها، الطبيعية التي يولد عليها حال كونه لا بد أن يولد في مجتمع بشري، فيكون متهيئاً للفكر ومتهيئاً كذلك للإيمان، ومن طبيعته التساؤل والاطلاع والبحث.

أما قول الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ (٣٠) مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَلاَ تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (٣١)﴾ [الروم/ ٣٠، ٣١].

فلا يعني صراحة لا منطوقاً ولا مفهوماً أن الفطرة هي الدين، ولكن معنى الآية هو: أقم وجهك للدين حنيفاً، والزم فطرة الله التي فطر الناس عليها بحب البحث وبالاستدلال والنظر ـ فإن الإنسان مفطور على هذا بالشروط التي يجب توافرها،

ومفطور وعلى القدرة عليه فهو متهيء للاستدلال والنظر، بل إن الإنسان العاقل لا يخلو من نظر واستدلال في لحظة من حياته، شعر بهذا أم لم يشعر ـ هذا الدين الذي ستقيم وجهك له إن نظرت واستدللت هو الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

فقوله تعالى: ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ هي جملة معترضة، ومعناها الزموا فطرة الله، ففطرة الله هنا جاءت منصوبة، وهي مفعول به لفعل محذوف تقديره (الزم) كما يقول الإمام الزمخشري رحمه الله.

والحاصل أن الآية لا تدل دلالة صريحة على أن الفطرة هي الدين، فلا متمسك بها لمن يقول بأن الفطرة هي الدين.

وإذا كانت الفطرة هي من خلق الله الذي ظاهر النص أنه لا تبديل له، فكيف يقال إن الأبوين يبدّلان خلق الله؟.

والمقصود أن شيخ الإسلام رحمه الله إنما اتكأ على الفطرة وجعلها مصدراً ضرورياً من المصادر التي يعرف بها أعظم المعارف وهو الله تعالى، أقول: إنه إنما جعلها المصدر الأعظم لمعرفة الله ليدحض نظرية المتكلمين الذين يقولون بأن العقل هو مصدر معرفة الله بعملية إرادية هي النظر والاستدلال، وهدفه في هذا إسقاط طريقة المتكلمين وإسقاط كل ما ينبني عليها من نتائج.

إن شيخ الإسلام رحمه الله ـ ولا نشك في حسن نيّته وإخلاصه ورغبته في الإصلاح وهداية الخلق ـ أراد أن يهدم منهج المتكلمين حتى بلغ به هذا الأمر إلى أن يقول: «أنه ليس في الرسل من قال أول ما دعا قومه إنكم مأمورون بطلب معرفة الخالق فانظروا واستدلوا حتى تعرفوه فلم يكلفوا أولاً بنفس المعرفة ولا بالأدلة الموصلة إلى المعرفة إذا كانت قلوبهم تعرفه وتقر به، وكل مولود يولد على الفطرة، ولكن عرض للفطرة ما غيّرها، والإنسان إذا ذكر ذكر ما في فطرته... إلخ[٣٣٦]».

والحكم بيننا وبين شيخ الإسلام رحمه الله كتاب الله، كم مرة في كتاب الله ذكر النظر والتفكر والتدبر والعقل؟ مقارنة بالفطرة التي يقول بها، ويهوّل من شأنها، ويجعلها أساساً؟!

إن الفطرة في القرآن الكريم لم تذكر بهذا اللفظ إلا مرة واحدة، بينما ذكر النظر في القرآن أكثر من مئة مرة، وذكر العقل ما يقرب من خمسين مرة، وكذلك ذكر التذكر

---

(٣٣٦) مجموع الفتاوى ١٦: ١٩٤

والتدبر والتفكر عشرات المرات، فكيف يقول شيخ الإسلام بأن الرسل لم تأمر الناس بالمعرفة؟ وهذا القرآن الكريم الذي هو حجة سيد الرسل صلى الله عليه وسلم مليء بما ينقض كلام شيخ الإسلام نقضاً.

أما الآية الأخرى في سورة الأعراف، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (١٧٢) أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ (١٧٣)﴾ [الأعراف/ ١٧٢، ١٧٣].

فلا تدل أيضاً على الفطرة بالمعنى السائد، بل لا علاقة لها بالفطرة أصلاً، وهذا الإمام الزمخشري رحمه الله يفسرها فيقول: «﴿ مِن ظُهُورِهِمْ ﴾ بدل من بني آدم بدل البعض من الكل. ومعنى أخذ ذرّياتهم من ظهورهم: إخراجهم من أصلابهم نسلاً وإشهادهم على أنفسهم. قوله: ﴿ أَلَسْتَ بِرَبّكُمْ قَالُواْ بلى شَهِدْنَا ﴾ من باب التمثيل والتخييل! ومعنى ذلك أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته، وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى، فكأنه أشهدهم على أنفسهم وقررهم وقال لهم: ألست بربكم؟ وكأنهم قالوا: بلى أنت ربنا، شهدنا على أنفسنا وأقررنا بوحدانيتك. وباب التمثيل واسع في كلام الله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام، وفي كلام العرب. ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْء إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [النحل: ٤٠]، ﴿ فَقَالَ لَهَا وَلِلأرْضِ ائتيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[فصلت: ١١]».

ويضيف: «﴿وأَن تَقُولُواْ﴾ مفعول له، أي فعلنا ذلك من نصب الأدلة الشاهدة على صحتها العقول، كراهة ﴿أَن تَقُولُواْ يَوْمَ القيامة إِنَّا كُنَّا عَنْ هذا غافلين﴾ لم ننبه عليه ﴿أو﴾ كراهة ﴿أَن تَقُولُواْ إِنَّمَا أَشْرَكَ ءابَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذرية من بعدهم﴾ فاقتدينا بهم، لأن نصب الأدلة على التوحيد وما نبهوا عليه قائم معهم، فلا عذر لهم في الإعراض عنه والإقبال على التقليد والاقتداء بالآباء». انتهى.

أقول: وهناك أحاديث (آحادية) مروية عن ابن عباس وغيره في تفسير هذ الآية أن الله مسح ظهر آدم بيده فأخرج من صلبه كل ذريته في وقت واحد وهم في عالم الأرواح، أو أنه أخرج من صلبه ذريته أجساماً ثم أشهدهم على أنفسهم وهم ذرٌّ!.

وواضح أن الآية قالت: أخذ ربك من «بني آدم»، ولم تقل: من «آدم»، وقالت:

من ظهورهم، ولم تقل: من ظهره، وقالت: ذريتهم، ولم تقل: ذريته، ثم إن الآية علّلت هذا الأمر بمنع أمرين:

أن يحتجوا على الله بالغفلة، أو يحتجوا بشرك آبائهم.

فواضح أن الآية إنما تتناول من كان آباؤهم مشركين، مما يدل على اختصاصها ببعض ذرية بني آدم، فظاهر الآية يخالف هذه الأحاديث التي تثور حول متونها الشكوك.

ثم إن أولئك البشر إما أن يكونوا وهم في حالة الذر غير عقلاء لا يفهمون ما يقال لهم، فكيف يأخذ الله المواثيق على غير العقلاء ويكلف غير العقلاء؟ أليس هذا عبثاً يتعالى الله عنه؟

أو أنه أشهدهم وهم كاملو العقول مدركون واعون لهذا الحادث الجلل العظيم، فإن كانوا واعين مدركين فما بال البشر يولدون ولا يذكر أحدٌ منهم تلك الحادثة العظيمة الجليلة؟!.

وحين يتعذّر بأنهم ينسون أو أن الله ينسيهم، فهذا يقدح في الغرض من هذه الآية! وهو ألا يحتجوا على الله بالغفلة، وكل إنسان ـ على الحقيقة ـ لا يذكر هذا الحادث الجلل فكل إنسان هو في غفلة عنه! فما قيمة التعليل بمنع الاعتذار بالغفلة؟

وحين يقال: إن آثار هذا الإشهاد مركوز في الفطر! فهذا هو موطن النزاع أصلاً.

وحين يقال: بل هو مركوز في العقول، فيجاب بأن العقول إنما تعمل بالنظر والاستدلال بالكون ولا حاجة لمثل هذا الإشهاد.

لكن هناك من يجمع بين الآية والحديث فيقول: بما أن الله تعالى أخرج الذر من بني آدم، وبنو آدم إنما كانوا امتداداً لما خرج من صلبه، فيصير الحال: أن الله أخرج من صلبه ذريته.

وهذا جمع متكلّف؛ ذاك أن الذين أخرجهم إما أن يكونوا أرواحاً محضة! ولكن الحديث لا يقول هذا! ولا الآية وتفسيره بهذه الطريقة مبنيٌّ على الدعاوى فقط، ويفتقر إلى الدليل، إذ لم لا يقال ـ لو سلّمنا جدلاً بوجود جوهر مستقل يسمّى الروح يندمج مع الجسد الإنساني ـ أقول: لم لا يقال: إن الله تعالى يخلق الروح بمجرد التقاء النطفة بالبييضة أو بمجرد ابتداء خفق قلب الجنين معلناً كونه حيًّا؟ فهذا الاحتمال يسقط ذاك الاستدلال.

أما حين يقال بأنه أخرجه من ظهره ذرًّا، فمعلوم أن الإنسان لا يتكوّن إلا بالتقاء نطفة محدّدة ببييضة محدّدة، منهما يتكون فلان أو فلانة من البشر ومنهما تتحدد كينونة فلان أو فلانة، وبدون هذا الالتقاء لا يكون فلان فلاناً ولا فلانة فلانة!، وإذا كان الإنسان مكوّنًا من نطفة وبييضة معاً، فكونه نطفة فقط لا يؤهله لأن يكون إنساناً أصلاً!.

ثم هل كان يحمل آدم في تلك اللحظة نطف هذه المليارات الهائلة من البشر؟ كيف ونطف الحفيد إنما تنشأ في جسد الابن بعد أن يبلغ ومعلوم اليوم كيف يتكوّن السائل المنوي في جسد الإنسان، إنه ينشأ بعد أن لم يكن، أي أنه كان معدوماً في الأصل ثم وجد! فهل النطفة التي أخرجها الله من آدم هي هي ذاتها النطفة التي ستدخل في جوف البييضة لينشأ منها الجنين؟ وإذا كانت هذه النطفة قد وجدت في عهد آدم ثم فنيت، فهل أعدمها الله، ثم أعادها هي هي بالضبط؟ أم أعاد غيرها؟ وإذا كانت هي هي بالضبط فمعنى هذا أنها وجدت قبلاً في ظهر آدم ثم وجدت بعينها في ظهر واحد من بني آدم، بعد ملايين السنين، وإذا كانت غيرها فمعنى هذا أنها لم يؤخذ عليها هي نفسها الميثاق!.

ثم ما بال من يموت سقطاً؟ وما بال المجانين؟ هل أشهدهم على أنفسهم أيضاً؟ وهل أشهدهم على أنفسهم وهم عقلاء؟ ولماذا يُشهد من لن يكون عاقلاً أصلاً؟ وهل من الحكمة أن يشهد الله تعالى من لا يذكر أصلاً هذه الشهادة؟

إن هذا الحديث ـ فضلاً عن كونه آحاديًّا يوجه له ما يوجه لأحاديث الآحاد من الانتقادات ـ هو حديث مشكل، وغير معقول، بل هو أشبه بالأساطير.

وبعد، فقد ظهر لنا مما سبق كيف أن شيخ الإسلام رحمه الله يضطرب في كلامه بخصوص هذه الفطرة، فتارة يقول: إن الله لا يعرف إلا بالفطرة الضرورية، وتارة يقول: بل هو لا يعرف إلا بالسمع، ومعرفة العقل لا تؤدي إلى معرفة أسمائه وصفاته، وقد بينت فيما سبق اضطراب هذه الأقوال وألمحت إلى ما فيها من تناقض، والتناقض هو أقوى الأدلة التي يثبت بها بطلان الأقوال.

إن شيخ الإسلام رحمه الله ـ إضافة إلى قوله بالفطرة الضرورية ـ يقول: «إنه قد علم بضرورة العقل أنه لا بد من موجود قديم غني عما سواه» هذه الضرورة نشأت من رؤية الحوادث اليومية التي نراها فنحن «نشاهد حدوث المحدثات، كالحيوان والمعادن والنبات، والحادث ممكن وليس بواجب، ولا ممتنع، وقد علم بالاضطرار أن

المحدَث لا بد له من محدِث، والممكن لا بد له من موجد. . .»[٣٣٧].

ومن المعلوم أن شيخ الإسلام رحمه الله يصف الله تعالى بأن الحوادث تقوم بذاته، وأن الحركات تقوم بذاته وقد بيّنت هذا في القسم الرابع من هذا الكتاب (هل العقل مقدّم على النقل)، وإذن فالحوادث تقوم بذات القديم! وعقل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يجيز أن تقوم الحوادث بذات القديم تعالى، فما المانع ـ إذن ـ من أن يكون هذا القديم الغني بنفسه عن أن يوجده غيره هو مادّة العالم نفسها؟ فيمكن أن يقال إنها قديمة ذات قوانين داخلية تقتضي نشوء الحوادث التي تقوم بتلك المادة القديمة؟ وهكذا يفتح باب الإلحاد، لا سيما حين يقال: إن تلك الحوادث لا تنشأ من لا شيء فلا بد من أن تنتج من عناصر المادة إلى ما لا بداية، كما يقول شيخ الإسلام.

إن كل هذا الجهد الذي بذله شيخ الإسلام في إلغاء دلائل العقول التي قررها المتكلمون، إن هذا الجهد الضخم من شيخ الإسلام لم يكن إلا ليثبت مسألة وجوب الأخذ بظاهر النص في إثبات صفات الله تعالى، ومنع التأويل الكلامي لتلك الصفات، فأثبت لله تعالى مجيئاً حقيقياً ونزولاً حقيقياً وحركة حقيقية واستواء حقيقياً. وكل تلك الأمور حوادث تكون بعد أن لم تكن فهي قائمة بذات الله تعالى. إنها حوادث تقوم بالقديم عند ابن تيمية[٣٣٨]!، ولكن شيخ الإسلام رحمه الله لم يقرر طريقة يمكن أن يردَّ بها على منكري وجود الله تعالى والقائلين بقدم أصل العالم وبقدم مادّته، فاكتفى بادّعاء الضرورة في شهود الحوادث وأن هذا وحده كافٍ لإثبات حدوث العالم، وهذا ما لا يسلّم له بحال، فلماذا لا تكون تلك الحوادث متولّدةً عن المادّة القديمة التي لها قوانينها الداخلية فيها والقديمة هي أيضاً؟.

لقد كان من أبرز ما قام به المتكلمون بناء نظريتهم الفذة في إثبات حدوث العالم، وهي التي واجهوا بها الفلاسفة وغيرهم، وليس هذا موطن التفصيل في هذه القضية فلقد ذكرتها في موضع آخر، غير أن ما أشير إليه هنا: أن دعوى أن الله يعرف بضرورة العقول دعوى لا يمكن التسليم بها، ولم نجد فيما ساقه شيخ الإسلام من دلائل ما يؤيد دعواه لمعرفة الله بالضرورة لا في استدلاله بالفطرة ولا في مسألة دلالة ضرورة شهود الحوادث على أن العالم بجملته محدث.

---

(٣٣٧) مجموع الفتاوى ٣: ١٢

(٣٣٨) سيأتي تفصيل هذا في القسم الرابع من الكتاب.

وبعد، فإني أحب أن أختم الحديث هنا بهذا النص عن العلامة (الأشعري) مصطفى صبري رحمه الله في كتابه الجليل موقف العقل والعلم من رب العالمين، يقول: «العقل أقوى ناصر وأعدل حاكم مسموع القول حتى عند الملاحدة المتمسكين بالعقل ضد الدين، والعاطفة أشبه شيء بالمحاباة دون الدليل القائد إلى الحقيقة المحايدة، وكذا الفطرة في عدم الوثوق بها، وإذا كان في فطرة الإنسان حب الدين والبحث عن معبود له فهو لا يستطيع اختيار ما يستحق العبادة إلا بإعمال عقله، كما فعل الخليل عليه السلام. .[٣٣٩]».

القاعدة الثانية:

وجوب الأخذ بظاهر النص دون تأويل

١ . معاني التأويل عند شيخ الإسلام ومناقشتها:

وإذا كانت الفطرة هي الطريق الوحيد لمعرفة الله، دون تفاصيل يؤدي إليها النظر والاستدلال بحسب طريقة المتكلمين التي من خلالها يؤوّلون النصوص، فلا سبيل آخر ـ إذن ـ لمعرفة تلك التفاصيل إلا النص.

وإذا كان العقل لا يهتدي إلى معرفة الله تعالى، فما من سبيل لمعرفة ما يتعلق بذاته تعالى من الصفات إلا النص.

وإذا لم يكن هناك قرائن عقلية تصرف النص عن ظاهره ـ بحكم أن العقل معزول عن معرفة الله تعالى ـ؛ فيجب الأخذ بظواهر النصوص كما هي وعدم تأويلها، وعلى هذا بنى شيخ الإسلام كتابه درء تعارض العقل والنقل، إذ أبطل فيه مقدمات المتكلمين العقلية التي على أساسها يؤولون النصوص عن ظواهرها، وفيه أقام دلائله على أنه «ليس في ظاهر النص ما يخالف الأدلة العقلية» كما يقول شيخ الإسلام[٣٤٠]، وعليه فإن (ظاهر النص) لا يمكن تأويله إذن كما سيأتي، لأن صرف النص عن ظاهره ـ على حسب منهج المتكلمين ـ يقتضي عند شيخ الإسلام أن (النص نفسه) يخالف أدلة العقل فابن تيمية بهذا يجعل ظاهر النص هو النص نفسه، وهذا ما ينكره المتكلمون الذين

---

(٣٣٩) موقف العقل والعلم ج٢: ١٤١

(٣٤٠) درء التعارض مج ٤: ٧٤

يرون أن النص شيء وظاهر النص شيء آخر، فظاهر النص ما هو إلا معنى من المعاني التي يحتملها النص.

ولهذا يقول العلامة ابن عثيمين: «ونرى وجوب إجراء نصوص الكتاب والسنة في ذلك [أي في صفات الله تعالى وغيرها] على ظاهرها وحملها على حقيقتها اللائقة بالله عز وجل(٣٤١)».

وللتأويل عند شيخ الإسلام ابن تيمية معانٍ ثلاثة ذكرها في أكثر من موضع:

أ. فقد يقصد بالتأويل: التفسير، كما هو في كلام المفسِّرين كابن جرير الطبري وغيره.

ب. وقد يراد به: حقيقة ما يؤول إليه الكلام، وهو المراد بالتأويل في القرآن.

يقول شيخ الإسلام بعد أن ذكر هذين الوجهين: «وهذان الوجهان لا ريب فيهما» ويضيف: «والتأويل بمعنى التفسير كان السلف يعلمونه ويتكلمون فيه، وأما بالمعنى الثاني فمنه ما لا يعلمه إلا الله، ولهذا كانوا يثبتون العلم بمعاني القرآن وينفون العلم بالكيفية، كقول مالك وغيره: الاستواء معلوم والكيف مجهول(٣٤٢)، فالعلم بالاستواء من باب التفسير وهو التأويل الذي نعلمه، وأما الكيف فهو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله وهو المجهول لنا(٣٤٣)».

ج. ثم يذكر القسم الثالث من أقسام التأويل والذي هو في اصطلاح المتأخرين «صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، وهذا هو الذي تدعيه نفاة الصفات والقدر ونحو ذلك من نصوص الكتاب والسنة.... إلخ(٣٤٤)».

ويجدر بنا هنا مناقشة كلام شيخ الإسلام يرحمه الله:

إنه يذكر بشكل جازم أن التأويل في القرآن لم يأت إلا بمعنى: حقيقة ما يؤول إليه الكلام ـ أي ينتهي ويصير إليه ـ، ونراه يستشهد في موطن آخر بما ورد في القرآن الكريم من نعيم الجنة كالأكل والشرب واللباس والنكاح وغيرها، ويقول بأن تأويل

---

(٣٤١) مجموعة فتاوى ورسائل ابن عثيمين ٣: ٢٣٧

(٣٤٢) وهناك رواية أخرى: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول! (وكون الكيف غير معقول معناه أنه لا كيف ينسب لله لأنه محال غير معقول نسبته إلى الله فتأمل الفرق بين هذين النصين).

(٣٤٣) درء التعارض مج ٣: ١١٧

(٣٤٤) درء التعارض مج ٣: ١١٧

هذه الأمور هو «هذه الحقائق الموجودة أنفسها لا ما يتصوّر من معانيها في الأذهان ويعبّر عنه باللسان[٣٤٥]».

وهذا كلام غير معقول في نفسه! لأن حقيقة الأكل والشرب والنكاح المفهومة هو ما يتصوّر في الأذهان! فالأكل في حقيقته هو وضع اللقمة في الفم ثم مضغها ثم بلعها، وهذه هي حقيقة الأكل الذي يعقله بنو آدم، فإثبات هذا المعنى دون ما يتصوّر معناه في الذهن هو نفي للمعنى المعقول مع القول بإثباته في الوقت نفسه وهو أمر متناقض عقلاً.

إن القرآن الكريم إنما نزل بلغة العرب التي يعقلونها مسبقاً، وإن المعاني سابقة على الألفاظ التي يتواضع عليها فئة من البشر، فمعنى الأكل وتصوّره في النفس سابق على إطلاق اللفظ عليه، ثم يتواضع مجموعة من بني آدم على أن هذا اللفظ مطلقٌ على ذلك المعنى، وعلى هذا الأساس يتفاهمون فيما بينهم، فإذا سمع أحدهم هذه الكلمة انتقل ذهنه مباشرة إلى المعنى المتفق عليه، فإذا خوطب بهذا اللفظ الدال على المعنى المتصوَّر، فإنه لا يمكن البتة أن يخطر بذهنه غير المعنى المتصوّر في الذهن إلا بقرينة ما تصرفه عن ذلك، وحين يقال له: كلا، إنما أردت حقيقة الشيء الموجود ولكني لم أرد المعنى الذي تصوّره ذهنك، فهذا كلام غير معقول، وحين يراد من هذا المخاطَب ألا يتصوّر المعنى في ذهنه، فإنه حينئذ يكلّف بما لا يطاق، وإلا فيمكن للإنسان أن يطلق أي لفظ يريد أن يستخدمه كيفما أراد ثم يقول: إني عنيت حقيقة المعنى، ولكني لم أعن ما يتصوّره الذهن! فهذا كلام غير معقول؛ لأن حقيقة المعنى هي ما يتصوّره الذهن ولا يمكن فصل المعنى عما يتصوّره الذهن، وإلا ولجنا في عالم اللامعقول، وما ينتج عنه من السفسطة والهرطقة والخبط.

وتخيّل أخي القارئ أن أخاطبك بهذه الكلمات التي لها معان أنا وأنت نعلمها سلفاً ونعلم دلالة الألفاظ عليها، ثم أفاجئك بأني إنما قصدت حقائقها الموجودة، ولم أقصد معانيها المتصوّرة في الذهن، فهل سيكون كلامي لك مفهوماً؟

ودعني أضرب مثلاً قريباً:

حين أقول لابني: يا بنيّ أحضر لي خبزاً، ثم عندما يأتي بالخبز فهو قد تصوّر ما أريد وتخيل جنس الخبز في ذهنه، وأتى لي به، فإذا قلت له: إني لم أعن ما تصّوره

(٣٤٥) مجموع الفتاوى ٥: ٢٦

ذهنك! ولكن عنيت حقيقة الخبز الثابتة في نفس الأمر مختلفة عمّا تصورته في ذهنك، فإن من حق ولدي هذا أن يعلن وبشكل قاطع أن كلامي غير مفهوم بالنسبة إليه، لأن الخبز هو هذا الذي تصوّره، وإذا كنت أنا أعني شيئاً مختلفاً عن هذا الخبز، فالعيب فيّ أنا، وإذا كنت أنا مصرًّا على أن يأتيني بهذا الخبز الذي لا يعلم هو حقيقته! وأكلّفه ـ مع هذا ـ أن يفهم كلامي ويتدبره ويعقله، فأنا حينئذ أكلّفه بما لا يطيق.

إن الله تعالى أنزل القرآن الكريم بلسان عربيٍّ مبين، أنزله باللغة التي يتفاهم بها العرب ويعقلون معانيها ويتصوّرونها في أذهانهم، ومن أجل هذا قال سبحانه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآَنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف/ ٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآَنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف/ ٣].

وحين يقال: إن هذه الآيات إنما المقصود بها حقائقها في ذاتها لا ما تتصوّره الأذهان، فإن هاتين الآيتين اللتين استشهدت بهما الآن في أن القرآن نزل بلسان عربي مبين وبألفاظ تعقل معانيها سلفاً، هاتان الآيتان ـ حين نقول بأن المقصود بها حقائقها في ذاتها دون تصور معانيها ـ ستفقدان أصلاً معقوليتهما ومعناهما! لماذا؟ لأن كلمة (عربياً) هنا يمكن أن يكون معناها هو حقيقتها دون ما يتصوره الذهن من معناها! فإذا خطر لك أن معنى كلمة عربياً هو أنه نزل بلغة العرب التي يعقلونها فعليك أن تنفي ما يتصوره ذهنك! مع أنه يجب عليك أن تفهم حقيقة هذه الكلمة لأن حقيقتها هي المرادة! فتأمل ما في هذا الكلام من اللامعقولية والإغراب!، وكذلك قل في كلمة (قرآناً) وفي كلمة (تعقلون) وفي غيرها من الكلمات.

إننا بهذا نشكك في كل ألفاظ القرآن الكريم ونفقده دلالته؛ لأنه: ما الدليل على أن تلك الآيات المراد بها حقيقتها في ذاتها دون ما تتصوره الأذهان دون تلك الآيات؟ وهل هذا الكلام معقول أصلاً؟.

وحين يقال: إنما قصدنا بالآيات التي يراد بها حقيقتها دون ما يتصوره الذهن من المعاني، إنما قصدنا الآيات التي وردت فيما يتعلق بالآخرة؛ فنحن لم نشهدها، ولهذا وجب أن نحملها على حقائقها دون ما يتصوره الذهن من معانيها.

والجواب على هذا أن يقال: إن اللغة وألفاظها تقتضي حتماً تصوّر معاني تلك الكلمات، فلا يمكن إطلاق الألفاظ دون معان متصورة في الأذهان! والمطالبة بأن نعقل ألفاظاً دون تصور معانيها في الأذهان هي مطالبة بمستحيل عقلاً، ذاك أن الألفاظ

حقائقها لا تكون إلا بتصور معانيها، فكيف يقال: إن عليك أن تعي حقائقها دون أن تتصور معانيها؟!

ولهذا فحين نقرأ الكلمة القرآنية، ويتصوّر العقل معناها في الذهن فهذه هي حقيقتها، فإذا كان هذا المعنى المتصوّر مقبولاً أخذناه، وإذا لم يكن مقبولاً علمنا أن ظاهره غير مراد، فأوّلناه على وفق اللغة العربية وعلى وفق منهاج العرب وطرائقهم في كلامهم.

أما أن يقال: إن المراد من تلك الآيات حقائقها دون ما يتصوّر في الذهن من معانيها فهذا كلام محال، لأنه لا حقيقة بدون تصوّر ذهني، بل إن التصوّر الذهني هو الأساس أصلاً الذي عليه أطلق اللفظ المستخدم.

وهنا نعود إلى كلام شيخ الإسلام رحمه الله، ونناقش تناوله لمعاني (التأويل):

أما المعنى الأول فهو: ـ بتعبيره ـ حقيقة ما يؤول إليه الكلام.

ولكنه يقول: إن حقيقة ما يؤول إليه الكلام هو خلاف ما يتصوّره الذهن ويعبر عنه اللسان! وعليه فما حقيقة الكلام التي يؤول إليها إذن؟.

سيبقى هذا ـ إذا وافقنا ابن تيمية على كلامه ـ أمراً غير معقول؛ وحينئذ فالألفاظ في القرآن الكريم لا وسيلة لمعرفة حقيقتها إلا مجرّد الدعاوى؛ فما معنى الأكل والشرب والنكاح بل ما معنى الجنة وما معنى النار؟ وما معنى المجيء والإتيان؟ وما معنى الاستواء واليد والوجه؟.

إن شيخ الإسلام يقول: إن المقصود من تلك الألفاظ حقائقها دون ما يتصوّر الذهن من معانيها.

إنه يقول: «وتأويل الصفات هو الحقيقة التي انفرد الله تعالى بعلمها، وهو الكيف المجهول الذي قال فيه السلف كمالك وغيره: الاستواء معلوم والكيف مجهول، فالاستواء معلوم يعلم معناه ويفسر ويترجم بلغة أخرى، وهو من التأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم، وأما كيفية ذلك فهو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله تعالى[٣٤٦]».

وعليه فبإمكان السائل أن يقول لشيخ الإسلام: إن القول بأن كيفية الصفات انفرد الله بعلمها، هو مبني على إثبات حقيقة الاستواء بكيفية نجهلها، وإن نفس إثبات حقيقة

(٣٤٦) مجموع الفتاوى ٥: ٢٦

الاستواء لله وأشباه ذلك هو محل الخلاف، وليس الإشكال هو في مجرد الكيفية فقط!.

فلتقدّم الدلالة أولاً على جواز إضافة حقيقة الاستواء لله تعالى، أو إضافة حقيقة اليد لله تعالى أو حقيقة المجيء، ثم بعد هذا ربما يجوز الخوض في الكيفية.

والسؤال هو: ما حقيقة الاستواء؟

إن حقيقة الاستواء التي نعقلها هي صعود شيء على شيء، أو هو ارتفاع شيء على شيء، وحقيقة الارتفاع انتقال من السفل إلى العلو، بغض النظر عن الكيفية، فإن الكيفية تختلف، فصعود النملة غير صعود الإنسان، وصعود الإنسان هو في نفسه مختلف بحسب الأفراد فهناك صعود سريع وصعود بطيء، وهناك صعود بسلّم وصعود بمصعد كهربائي، وصعود بدرج، وصعود بحبل... إلخ.

لكن جنس الصعود للإنسان أو لغيره هو أمر معقول بالنسبة إليه حال كونه جسماً يخلو منه مكان ليمتلئ به مكان، لكن هل تصح نسبة حقيقة هذا المعنى لله؟ إذا نسبنا هذا المعنى لله؛ فمعنى هذا أن الله تعالى محدود من جميع جهاته، ومعنى هذا أن الله تعالى ينتقل من مكان إلى آخر!

هذه هي حقيقة الاستواء! وهو ما يثبته ابن تيمية لله، ولكن المشكلة عند ابن تيمية هي أننا نجهل كيفية هذا الانتقال! وإذن فهذا هو ما نسكت عنه ونفوّض معناه، وكيفيته إلى الله لأنه اختص وحده بعلم هذه الكيفية.

على أن الانتقال من محل إلى آخر إنما يكون للحاجة إلى هذا الانتقال، والانتقال من محل إلى آخر إنما هو حركة، وليس عند شيخ الإسلام مشكلة في نسبة الحركة لله تعالى كما نقلنا عنه في موطن آخر، بل نجده يتكلم في مسألة: هل العرش يخلو من الله أم لا؟ ثم يقرر أنه لا يخلو منه العرش(٣٤٧)! أي أن العرش لا يخلو من الله! أي أن العرش (ممتلئ) بالله! وإلا فما معنى كلمة لا يخلو؟

وقل مثل هذا في صفة اليد مثلاً، فحقيقة اليد أنها عضو من الأعضاء، أما كيفية هذا العضو فمختلفة؛ فإن يد الإنسان مختلفة عن يد النملة، ويد النملة مختلفة عن يد الفيل وهكذا، وإذن فالله تعالى ـ في رأي شيخ الإسلام ـ له يد حقيقة ـ ولا تعقل اليد الحقيقية إلا عضواً ولكننا نجهل كيفيتها! ـ فنثبتها بلا كيف! ولكن المخالفين لشيخ

(٣٤٧) مجموع الفتاوى ٥: ٨٥

الإسلام يقولون إن إثبات اليد لله تعالى هو إثبات عضو لله تعالى، وهذا فيه نسبة الأعضاء والأبعاض لله تعالى، فمشكلتنا ليست في كيفية اليد، ولكنها في أصل حقيقتها. هل يجوز نسبة الأعضاء لله تعالى؟ إذا كان هذا صحيحاً فالله تعالى له أعضاء مختلفة، وتلك الأعضاء لكل منها كيفية وشكل ثابت، ولكن هذه الكيفية وهذا الشكل لا يعلمهما إلا الله، ولا نعلمها نحن البشر! والقول بالأعضاء يقتضي التركيب، والتركيب يقتضي الحدوث والحدوث ينافي القدم! وقد علمنا الله تعالى قديماً، ثم هانحن ننسب له صفات الحوادث التي بها أثبتنا أن العالم محدَث، فهذا خلف وتناقض محال لا يجوز القول به.

إن شيخ الإسلام يقول: إن معرفة الحقائق هو من شأن الراسخين في العلم! وهي دعوى مردودة لو أخذنا بمنهج شيخ الإسلام في الصفات، فإن الحقائق بحسب ما يقول لن تكون من شأن الراسخين في العلم على الحقيقة! بل من شأن كل من عقل وفهم معنى الصعود وأنه الانتقال من السفل إلى العلو! وأما ما تفرد الله بعلمه بحسب كلام شيخ الإسلام فهو الكيفية!.

ومن أجل هذا نجد أن التشبيه المحرّم عند ابن تيمية إنما هو تشبيه كيفية بكيفية، أي أن التشبيه عند شيخ الإسلام هو أن يقال: لله يد كأيادي البشر.

أما أن يقال إن لله يداً حقيقية ـ ومعلوم ما معنى اليد الحقيقية في اللغة ـ، وأن لتلك اليد كيفية لا نعلمها؛ فهذا ليس تشبيهاً عنده.

كل هذا مبني على قاعدة شيخ الإسلام أن الألفاظ في القرآن الكريم إنما يراد بها حقيقتها التي يؤول الكلام إليها وليس ما يتصوّره الذهن، وقد قدّمت أن هذا الكلام متناقض لأن حقائقها لا سبيل إليها إلا بالتصوّر، وهو ـ أي التصوّر ـ الشق الأول من عملية (العلم)[٣٤٨]! فإثبات حقائقها هو إثبات التصور الذهني لها، ونفي حقائقها هو نفي التصور الذهني لها، وحين يقال: إن المراد حقائقها وعليك أن تنفي التصور الذهني عنها، فكأنه قد قيل: إن المراد هو التصور الذهني لها مع وجوب نفي هذا التصور! وهذا أمر محال ومتناقض في نفسه؛ لأنه لا حقيقة لمعنى اللفظ إلا ما يتصوّره الذهن من المعاني، فنفي هذا التصور هو نفي لهذه الحقيقة، وإثباته هو إثبات لهذه

(٣٤٨) فإن العلم تصوّر وتصديق، أما التصور فهي إدراك حقيقة المعنى في ذاته، وأما التصديق فهو نسبة شيء لشيء.

الحقيقة، وهكذا تتضح لنا اللامعقولية والإحالة في كلام شيخ الإسلام رحمه الله في أن تلك الألفاظ يراد بها حقائقها، ولكن حقائقها هي غير المعنى المتصوّر في الذهن!

وإذ قد بلغنا هذا الموطن فقد آن لنا أن نعود لتقسيم التأويل الذي يتصوّره شيخ الإسلام، فتأويل بمعنى التفسير، وتأويل بمعنى حقيقة الكلام التي يؤول إليها، وهذان القسمان ثابتان كما يقول شيخ الإسلام، وأما القسم الثالث: فهو القسم الذي يرفضه شيخ الإسلام وهو التأويل عند المتكلمين وهو نقل الكلام من المعنى الظاهر إلى معنى آخر مؤوّل لقرينة تمنع حمله على المعنى الحقيقي.

إن المتكلمين بحكم نظرهم في الكون وبدلائل العقول التي يقررونها يثبتون حقيقة المحدثات وصفاتها، فالمحدَث الذي وجد بعد أن لم يكن موجوداً، هذا المحدث له صفات يتميّز بها، وبها عرفنا كونه محدَثًا، فهو مركب من الذات وما يقوم بالذات من صفات وأعراض، حركة أو سكوناً، اجتماعاً أو افتراقاً، وما يشبه هذا من صفات المحدَثات التي إنما عرفنا المحدثات بواسطتها.

وإذا ثبت كون الشيء محدَثاً كان بعد أن لم يكن فلا بد أن يكون له محدِث، هذا المحدِث إما أن يكون محدَثاً أيضاً وحينئذ فلا بد أن يكون له محدِث وهكذا فسندخل في التسلسل، أو في الدّور، وإذن فلا بد أن يكون المحدِث الذي أحدث المحدَثات قديماً، ولا يجوز أن ينسب لهذا القديم أي صفة تنسب للمحدَث، لماذا؟

لأن صفات المحدَث هي الدليل على حدوثه! ولولاها لما علمنا المحدَث محدَثًا، فإذا نسبنا صفة من صفات المحدَثات لله تعالى القديم سبحانه، فقد جعلنا صفات المحدث التي هي دليل عليه، جعلناها صفات للقديم.

وبهذا ستفقد أدلة حدوث المحدثات قيمتها! ولن تكون أدلة لحدوث المحدثات، ما دمنا قد أثبتنا محدثات تقوم بذات القديم، وحينئذ فلقائل أن يقول: إذا أجزتم أن تقوم المحدثات بالقديم، فلماذا لا يكون الكون قديماً قامت به المحدثات؟

وإذن فإذا كانت صفات المحدثات يجوز قيامها بالمحدث والقديم معاً فأين القديم وأين المحدث؟ فهذا يقتضي أن نبطل الدليل الذي عرفنا بها حدوث الحوادث، وميّزنا به بينها وبين القديم، وإذن فلا داعي لإثبات قديم صانع لهذه المحدثات! فلماذا لا يكون العالم قديماً بلا خالق خلقه وصوّره؟.

وكذلك حين ننسب صفات الحوادث لله؛ فإن هذا يقتضي التناقض الذي هو الدليل على بطلان الأقوال، فأنا حين أريد أن أقيم الحجة على بطلان قول القائل فإني

أثبت بطلانه بالتناقض الذي هو دليل يقيني، وإذا بطل دليل التناقض فكل الأقوال ستكون صحيحة! ولن يكون هناك صحيح ولا خطأ حينئذ!.

ووجه التناقض هنا في موطنين:

أنا جعلنا صفات المحدثات دليلاً على حدوثها، وبها علمنا أن هناك صانعاً قديماً، ثم عمدنا إلى القديم تعالى فنسبنا له صفات المحدثات التي هي دلائلنا على كونها محدثات! وهاهنا يظهر تناقضنا:

١ . فإما أن تكون دلائل المحدَثات ـ التي هي صفاتها ـ ليست هي دلائل على حدوثها، وإذن فلا دليل لدينا على حدوث العالم، ويلزم من هذا لوازم تناسب الملحدين وتقيم الحجة لصالحهم!

٢ . وإما أن يكون القديم تعالى قامت به صفات المحدثات التي هي دلائل على الحدوث، وهذا متناقض لأن كونه قديماً يحيل أن تقوم به صفات المحدَثات التي هي دلائل على حدوثها، ثم فرضناها قائمة بالقديم، فهذا تناقض وخلف، وهذا ـ أيضاً ـ سيعود بالنقض على دلائل كون العالَم محدَثاً ـ كما أسلفت ـ وإذن فلماذا لا يكون العالم قديماً أزلياً ولا خالق لهذا الكون؟!

وبعد، فإن علماء الكلام لمّا نظروا في دلائل حدوث المحدثات من التركيب والأعضاء والأجزاء والأعراض المختلفة من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، ثم نظروا في القرآن الكريم، كان الأساس الذي ينظرون به إلى القرآن الكريم ويفسرونه به هو (الواقع)، والقرآن إنما هو (إخبار عن الواقع)، والخبر يحتمل المعاني والتفسيرات المختلفة، وإذن فلا سبيل لفهم القرآن إلا الواقع القطعي، وإذن فحين يقول الله تعالى ـ مثلاً ـ: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾، فإن النظر في الكون وفي الواقع يدل على أن اليد هي العضو، بغض النظر عن كيفية هذا العضو، وإذا كانت هذه الآية تفيد معنى يقتضي أن لله عضواً، فمعنى هذا أن الله تعالى جسم وأن له أعضاء يتكوّن منها، تلك الصفات هي الدلائل التي استفاد علماء الكلام منها أن ما يتكوّن من أعضاء هو محدَث، فكيف تنسب إلى الله تعالى؟ وإذن فإما أن يكون الله محدَثاً أو أن تكون الأجسام المكوّنة من الأعضاء قديمة! وهذا محال، فما العمل إذن؟ العمل أن يقيموا النص على وفق لغة العرب، فإن العرب تنسب اليد إلى ما لا يد له على سبيل الاتساع، فيقول لبيد بن ربيعة العامري في معلّقته الشهيرة: إذ أصبحت بيد الرياح زمامها، فهو يثبت للرياح يداً من باب الاتساع في القول، وهو حتماً لا يعني أن للريح يداً حقيقية تليق بها!

وإذن فإن تلك الآية: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ تفهم على أساس أن الله تعالى معهم ومؤيدهم وناصرهم، على سبيل الاتساع في القول والتعبير ولا تدل بالضرورة على أن لله تعالى يداً حقيقية كما يقول شيخ الإسلام رحمه الله.

من أين أتينا بهذا؟ الجواب: من الواقع!.. الواقع يقول إن كون العالم مكوناً من أجزاء ومن أبعاض هو دليل على حدوثه، وإذن فنسبة هذا لله معناه أن الله محدَث! وقد علمناه قديماً فهذا محال وخلف وتناقض، أو أن الكون قديم وإذن فما الحاجة إلى خالق؟!.

وإذن فإن التأويل الذي معناه عند ابن تيمية: (حقيقة ما يؤول إليه الكلام) هو ـ على التحقيق ـ مما يحتمله التأويل الذي يقول به المتكلمون والذي يرفضه ابن تيمية، إذ حقيقة ما يؤول إليه الكلام إنما يعلمها العقل! والعقل ينظر في الواقع القطعي اليقيني، وينظر في النص الذي هو خبر عن هذا الواقع، والخبر هو ما يحتمل الصدق والكذب. ومعرفة صدقه وكذبه إنما تكون عن طريق الواقع اليقيني، والواقع اليقيني يقول: إن المركّب من الأبعاض والأجزاء محدَث، أما النص فظاهره يوحي بأن الله القديم له أبعاض وأجزاء أيضاً، فله يد وجنب ووجه وهو يجيء ويستوي وينزل، وحقائق كل تلك الأمور هي الدليل على حدوث المحدَثات، فحين ننسبها إلى الله تعالى فكلامنا يقتضي أن دلائل المحدثات قد تقوم بالقديم وحينئذ فقد فقدت دلالتها على حدوث المحدثات فتأمل!.

وهاهنا فإما أن نفهم النص على وفق لغة العرب التي تقتضي الاتساع في القول فنجعل (الحقيقة التي يؤول إليها الكلام) هي ما يقتضي نفي الأبعاض والأجزاء عن الله، فننسجم مع الواقع اليقيني الذي نظرنا فيه واستنتجنا حدوثه بالأدلة التي أوضحها علماء الكلام.

وإما أن نغمض عيوننا عن الواقع القطعي اليقيني ونقبل النص بلا ميزان وبلا مسطرة حتى لو ناقض الواقع اليقيني الذي علمناه بالنظر والاستدلال وحينئذ فلا بأس من القول بالتناقضات، وعليه فسيفقد التناقض دلالته البدهية على بطلان الأشياء! وهكذا فليقل من شاء ما شاء ولتبطل المعرفة كلها بل الدين نفسه! فلماذا لا يقال: إن الكون موجود ومعدوم على الحقيقة ومن الوجه نفسه؟ بل ولماذا لا يقال: إن الله موجود ومعدوم معاً؟ أو قديم محدث معاً؟ ولماذا لا يقال إن للعالم أكثر من صانع ولكنه صانع واحد في الوقت نفسه مثلاً؟ وهكذا تضيع البوصلة وتبطل الحقائق كلها،

وينفتح الباب للدعاوى العريضة ويتحوّل العالم إلى مارستان ضخم.

والخلاصة:

أن تقسيم شيخ الإسلام للتأويل إلى هذه الأقسام الثلاثة هو تقسيم غير منضبط، فحين يقول إن التأويل بالمعنى الأول هو حقيقة ما يؤول إليه الكلام، وإنه بالمعنى الثاني هو التفسير، وأن هذين المعنيين هما الثابتان المقبولان، أما التأويل بالمعنى الثالث الذي هو صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله لقرينة، وهو تعريف المتكلمين غير مقبول.

إن هذا التقسيم غير واقعي على الحقيقة، فإن حقيقة ما يؤول إليه الكلام هو تفسيره، وإن صرف الكلام من معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله لقرينة هو أيضاً كشف حقيقة ما يؤول إليه الكلام! فأين ـ على التحقيق ـ الفرق بين الأنواع الثلاثة؟

وإذا ثبت أن كل تلك الأنواع الثلاثة ما هي في الحقيقة إلا كشف لحقيقة ما يؤول إليه الكلام، فلا وجه لمدح نوع وذم الآخر، وإنما القضية كلها هي: ما حقيقة ما يؤول إليه الكلام؟ هل هي ما يقوله المتكلمون؟ أم ما يقوله شيخ الإسلام؟

هل قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾، يقتضي صعوداً من سفل؟ أو هو مجرد تعبير لغوي عن علو القدر والقهر الإلهي على مخلوقات جديدة خلقها الله تعالى؟ نشأت علاقة (مقهوريتها) لأمر الله تعالى بمجرد حدوثها.

وهل قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ يقتضي أن لله يدًا هي فوق وأيادي العباد تحت؟

فهذا معنى ركيك لا يليق بالله تعالى أن يقوله، أم أن هذه الجملة تقتضي معونة الله تعالى وتأييده لعباده الصالحين؟

وهل قوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾، هل يعني أن الله لا يبقى إلا وجهه فقط؟ أم أن هذه الجملة تقتضي أن البقاء لله تعالى وحده، ولكن ذكر الوجه على سبيل الاتساع اللغوي لأن العرب يقول أحدهم للآخر: أنا أفدي هذا الوجه! أو يقول له: أنا مشتاق إلى هذا الوجه، أو يقول: أبقى الله هذا الوجه، والمقصود إنما هو صاحبه؟.

أليس يقول ابن تيمية بوجوب تقديم النص على العقل؟ فكيف سيقرأ النص ويفهمه؟

إننا لا نجد نصاً قطعي الدلالة ولا حتى ظني الدلالة في القرآن الكريم يأمر الله

فيه عباده بأن لا يأخذوا النص إلا على ظاهره! فمن أين أتى شيخ الإسلام بوجوب الأخذ بظاهر النص في آيات الصفات وغيرها؟

إذا ثبت هذا فلا دليل على وجوب الأخذ بالظاهر أو عدم وجوبه إلا العقل! وإذا كان الدليل على هذا هو العقل فلا بد من العودة إليه إذن، ليكون هو الدليل الأول.

وكذلك إذا كان ظاهر النص هو المتبادر إلى الذهن من المعاني، فإن المتبادر للذهن من المعاني يختلف بحسب السياق، وبإمكان منازعي ابن تيمية رحمه الله أن يقولوا: إن المتبادر إلى أذهاننا من قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾، وقوله: ﴿ويبقى وجه ربك﴾، وقوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾، هو بخلاف ما خطر لك، فإن ما تبادر إلى ذهننا هو تأييد الله ومعونته في الآية الأولى، وهو بقاء ذاته في الآية الثانية، وهو ملكه وقهره في الآية الثالثة! ولم يتبادر إلى أذهاننا ما تقوله من إثبات الحقائق التي لا تليق إلا بالأجسام منسوبة لله!.

٢. نفي المجاز عن القرآن الكريم:

لقد توسل شيخ الإسلام إلى وجوب الأخذ بالظاهر وعدم تأويل النص بالقول بنفي المجاز عن القرآن، وقدّم على هذا أدلّة مختلفة من أبرزها وأشهرها:

أ. **أن السلف الصالح لم يكونوا يعرفون المجاز** فهو اصطلاح حادث حدث بعد انقضاء القرون الثلاثة، وإن أوّل من أطلقه إنما هو أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢٠٩ هـ) ولم يكن يعني به ما هو مقابل وقسيم للحقيقة وإنما كان يقصد به ما يعبّر به عن الآية، أي أنه لم يكن يعرِّفه بما يعرِّفه به متأخرو المتكلمين؛ فالمجاز بتعريف المتكلمين ـ إذن ـ هو مصطلح حادث[٣٤٩]، وصحيح أن الإمام أحمد ورد في الكتاب المنسوب إليه في (الرد على الزنادقة والجهمية) أنه ذكر مصطلح (مجاز القرآن) وأنه إنما يرجع معناه إلى ما يجوز في اللغة ويسوغ[٣٥٠]!

غير أن شيخ الإسلام يخبرنا في أكثر من موطن أن الجهم بن صفوان (قتله الأمويون سنة ١١٦هـ[٣٥١]) كان يقول بأن: «كل اسم تسمى به المخلوق لا يسمى به

---

(٣٤٩) مجموع الفتاوى ٧: ٦٠

(٣٥٠) مجموع الفتاوى ١٢: ١٥٠

(٣٥١) ولكن شيخ الإسلام رحمه الله يقول في موطن بأن السلف هم من قتلوه! وفي موطن آخر يقول بأن من قتله هم المسلمون! فتأمل.

الخالق الا مجازًا[٣٥٢]»، وكذلك «جَهْم كان ينكر أسماء الله تعالى فلا يسميه شيئًا ولا حيًّا ولا غير ذلك إلا على سبيل المجاز، قال: لأنه إذا سمى باسم تسمى به المخلوق كان تشبيهًا[٣٥٣]»، وكذلك كان جهم يقول إن الله لا يتكلم حقيقة وإنه نسب إليه التكلم على سبيل المجاز[٣٥٤].

وواضح بلا شك من نقول شيخ الإسلام أن هذا المجاز الذي يثبته جهم بن صفوان هو المجاز الذي هو قسيم الحقيقة ومقابلها ـ على وفق ما يذهب إليه المتكلمون ـ! وحينئذ فهل كان **هذا المصطلح مجهولاً في أيام الجهم بن صفوان وأيام السلف حقاً كما يقول شيخ الإسلام؟!**

وإذا كان مجهولاً فكيف فهمه السلف منه وعلموا قصده فيه ورفضوا قوله وضللوه به؟

وإذن فواضح أن مصطلح المجاز بالمعنى الذي يقول به المتكلمون قد عرفه السلف، **وواضح أيضاً أن شيخ الإسلام رحمه الله يتناقض في هذا فيثبت أن أوّل من تكلم به هو معمر بن المثنى وعلى الرغم من هذا فإن معمراً ـ كما يقول شيخ الإسلام ـ لم يعن به أنه قسيم الحقيقة ومقابلها، ولكنه ـ أي شيخ الإسلام ـ وفي الوقت نفسه يقول بأن الجهم كان يقول به حال كونه قسيماً للحقيقة ومقابلاً لها! هذا والجهم مات قبل معمر بن المثنى بما يقرب من القرن من الزمان!**

وإذن فهل كان معمر هو أول من قال بالمجاز حقاً؟ أم كان معروفاً في زمان الجهم؟

وإذا كان المجاز معروفاً في زمان الجهم فهل كان يعني قسيم الحقيقة؟ أم كان يعني مجرد الاتساع في القول؟!

إن شيخ الإسلام يثبت أن الإمام أحمد قال عن بعض التعبيرات أنها من (مجاز القرآن) بمعنى الاتساع في القول لا بالمعنى المقابل للحقيقة، غير أننا نجد أن معاصراً للإمام أحمد هو الجاحظ وهو إمام من أئمة اللغة بلا منازع ذكر المجاز قاصداً به ما هو مقابل للحقيقة في أكثر من موطن في كتابه الحيوان على سبيل المثال، فيفرد باباً يسميه

(٣٥٢) مجموع الفتاوى ٢٠: ٢٤١

(٣٥٣) مجموع الفتاوى ١٢: ١٦٨

(٣٥٤) مجموع الفتاوى ١٢: ٦٨

(في المجاز والتشبيه بالأكل) يقول فيه: «وهو قول الله عز وجل: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً﴾ وقوله تعالى عزّ اسمه: ﴿أكّالون للسحت﴾، وقد يقال لهم ذلك وإن شربوا بتلك الأموال الأنبذة، ولبسوا الحلل، وركبوا الدواب، ولم ينفقوا درهماً واحداً في سبيل الأكل.

وقد قال الله عزّ وجل: ﴿إنما يأكلون في بطونهم ناراً﴾. هذا مجاز آخر» إلى أن يقول: «وإذا قالوا: أكله الأسد فإنما يذهبون إلى الأكل المعروف، وإذا قالوا: أكله الأسود فإنما يعنون به النهش واللدغ والعض فقط.

وقد قال الله عز وجل: ﴿أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً﴾. . . .» إلى أن يقول: «فهذا كله مختلف وهذا كله مجاز[٣٥٥]».

فواضح من أمثلة الجاحظ أنه يفرّق بين الأكل المعروف الحقيقي، وبين الأكل المجازي.

وكذلك نجد أن شيخ الإسلام ابن تيمية ينكر أن سيبويه مثلاً قد ذكر المجاز[٣٥٦]، ولكننا نجد أن سيبويه يفرد باباً متعلقاً بمجاز الحذف[٣٥٧] وإن لم يضع له اصطلاحاً فإن العبرة إنما هي بالمعنى وليس بمجرد الاصطلاح، والمهم أن العرب عرفوا هذا الأسلوب من التعبير وإن لم يكن هناك اصطلاح متفق عليه بينهم، شأنه شأن غيره من العلوم وموضوعاتها.

ب. ومن الأدلة التي يسوقها شيخ الإسلام أيضاً: أن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز باطل بسبب الدور المنطقي، إذ القائلون بالمجاز يقولون: عندما يقول العربي: جناح الذل، أو شاب شعر الليل، أو قامت الحرب على ساق، أو غير ذلك، فهذه الأسماء إما أن تكون حقيقة في تلك التعبيرات أو مجازاً. لا يجوز أن تكون حقيقة لأن لها استخداماً في الحقيقة، وإذن فلا بد أن تكون مجازاً! لأن لفظ الجناح حقيقة في الطير، ولفظ الشعر حقيقة في الحيوان، كذلك لفظ الساق حقيقة في الحيوان أيضاً.

فهنا يقف شيخ الإسلام أمام هذا القول؛ ليقول لمن ادعى هذه الدعوى: «قولك:

(٣٥٥) الحيوان للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، ج٥: ٢٧، ٢٨

(٣٥٦) مجموع الفتاوى ٧: ٦٠

(٣٥٧) أفرد سيبويه في الكتاب باباً فقال: (هذا باب في استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى لاتساعهم في الكلام، والإيجاز والاختصار)، ينظر ج١: ٢١١، بتحقيق عبد السلام هارون.

إن هذه الأسماء إما أن تكون حقيقية أو مجازية إنما يصح إذا ثبت انقسام الكلام إلى الحقيقة والمجاز، وإلا فمن ينازعك ويقول لك: لم تذكر حدًّا فاصلاً معقولاً بين الحقيقة والمجاز يتميّز به هذا عن هذا، وأنا أطالبك بذكر هذا الفرق بين النوعين. . . . إذ دخول هذه الألفاظ في أحد النوعين فرع ثبوت التقسيم، فلو أثبت التقسيم بهذا كان دوراً؛ فإنه لا يمكن أن يقال: إن هذه من أحد القسمين دون الآخر إلا إذا أثبت أن هناك قسمين لا ثالث لهما[٣٥٨]».

فبطلان الدور المنطقي إذن هو دليل ابن تيمية على بطلان قول القائلين بالمجاز، لأنهم يقولون إن هذا اللفظ مجاز هنا وحقيقة هناك، ولكن معرفة أنه مجاز هنا وحقيقة هناك مبني على ثبوت التقسيم أصلاً، فيصير مثبت المجاز كمن يقول: إني عرفت بأن هذا اللفظ مجازي هنا لأنه يستعمل على وجه الحقيقة في موطن آخر، ولكن معرفتي بأنه مستعمل على الحقيقة في موطن آخر، مبني على تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز!. وهذا هو الدّور المنطقي الذي يدل على البطلان.

والصحيح أنه لا دَوْر هنا، وأن شيخ الإسلام رحمه الله يستعمل المغالطة لردّ هذا القول، وأن المعنى الحقيقي للّفظ إنما يكون حين يذكر مطلقاً بلا قَيْد، فبدلاً من أن يقال: جناح الطير، فليُقل الجناح غير مضاف ولا مقيّد، فإذا قيل: الجناح فقط، لم يلتفت الذهن إلى غير ذلك العضو من الحيوان، وحين يقال: الشعر بدلاً من أن يقال: شعر الليل، لم يلتفت الذهن إلا إلى ذلك الشيء الذي يكسى به جسم الإنسان مثلاً أو غيره مما له شعر، وإذا قيل: الساق: لم يلتفت الذهن إلا إلى ذلك العضو المعروف من الحيوان.

إن هذا ندركه ضرورة من أنفسنا ولا وجه لإنكاره، وإذن فما نتصوّره ضرورة عند إطلاق اللفظة غير مضافة ولا مقيّدة بقيد هو الأصل وهذا هو المعنى الحقيقي، فإذا تمّت إضافة هذا المعنى الحقيقي إلى ما هو له مما التفت الذهن إليه عند الإطلاق فهو حقيقة في هذه الإضافة، وإذا أضيف إلى غير ما يلتفت الذهن إليه عند الإطلاق فهو مجاز.

فإذا قيل: ساق الإنسان، أو ساق الحصان فهو حقيقة هنا حتماً، لأن كلمة (الساق) ـ حين تطلق غير مقيّدة ولا مضافة ـ لا تطلق إلا على هذا العضو من

---

(٣٥٨) مجموع الفتاوى ٢٠: ٢٢٣

الحيوان، فإذا إضيفت إلى الحيوان كانت حقيقة، أما إذا أضيفت إلى غيره كانت مجازاً، وهذا ـ في اعتقادي ـ كافٍ في الفرق بين الحقيقة والمجاز. وبهذا تثبت مغالطة شيخ الإسلام يرحمه الله.

غير أن شيخ الإسلام رحمه الله ينكر هذا فيقول: «نجد أحدهم يأتي إلى ألفاظ لم يعلم أنها استعملت إلا مقيّدة فينطق بها مجرّدة عن جميع القيود، ثمّ يدّعي أن ذلك هو حقيقتها من غير أن يعلم أنها نطق بها مجرّدة، ولا وضعت مجرّدة، مثل أن يقول: حقيقة العين هو العضو المبصر ثم سميت به عين الشمس، والعين النابعة، وعين الذهب للمشابهة، لكن أكثرهم يقولون: إن هذا من باب المشترك، لا من باب الحقيقة والمجاز فيمثل بغيره مثل لفظ الرأس، يقولون: هو حقيقة في رأس الإنسان، ثم قالوا: رأس الدرب لأوّله، ورأس العين لمنبعها، ورأس القوم لسيّدهم، ورأس الأمر لأوّله، ورأس الشهر، ورأس الحول وأمثال ذلك على طريق المجاز، وهم لا يجدون قط أن لفظ الرأس استعمل مجرّداً بل يجدون أنه استعمل بالقيود...»[٣٥٩].

وهذا هو الدليل الثالث الذي يستخدمه شيخ الإسلام، وهو:

ج. أن تلك الألفاظ التي يزعم المؤوّلون أنها إذا أطلقت لم تدل إلا على معناها الحقيقي، تلك الألفاظ لا يجوز أن تطلق أصلاً ولم يضعها واضع اللغة إلا مقيّدة ومضافة فهي حقيقة في كل ما قيّدت به وأضيفت إليه.

وشيخ الإسلام يقصد هنا أن هؤلاء القائلين بالمجاز الذين يؤيدون قولهم بأن الفرقان بين المجاز والحقيقة هو أن الحقيقة هي ما يلتفت إليه الذهن إذا ذكر اللفظ مجرّداً، يقول شيخ الإسلام بأن هؤلاء لا يملكون أي دليل على أن ما يتصوّره الذهن هنا هو بالضبط ما أراده واضع اللغة من ذكر اللفظ مطلقاً ـ إن صح إطلاق تلك الألفاظ بلا قيد أصلاً ـ، ذاك أن هذا معتمد على معرفتنا بتاريخ هذه الكلمة وأن أوّل من أطلقها إنما عنى بها ذلك المعنى الذي يتصوّره الذهن عند اللفظ بها مطلقة غير مقيّدة، ولكن هذا متعذر فنحن لم نشهد أول من أطلق اللفظة على معناها، فهذا أوّلاً.

أما ثانياً: فإن الألفاظ لا تطلق مجرّدة عن القيود! فإن الإنسان لا يقول مثلاً: الرأس يؤلمني! وإنما يقول: رأسي يؤلمني، فلا بد من أن يضيف كلمة الرأس إليه،

---

(٣٥٩) مجموع الفتاوى ٧: ٦٦

وهذا قيد للفظ، وحتى حين يذهب إلى الطبيب فيقول له: ما شكواك؟ فيجيب: ألم في الرأس، فصحيح أنها ذكرت هنا مجردة غير مضافة لكن السياق هنا يفيد تقييدها.

وإذن فدعوى جواز إطلاق اللفظة غير مقيّدة هي دعوى لا يؤيّدها الواقع، كما يقول شيخ الإسلام.

لكن بالإمكان الردّ على هاتين الشبهتين اللتين أثارهما ابن تيمية:

أما الشبهة الأولى: فتناقش من وجهين:

أولهما: إن اللغات تنتقل بين أبناء اللغة جيلاً فجيلاً بالتواتر العام، وحتى لو جرى تغيير في بعض الألفاظ ودلالاتها على المعاني فإن هناك ألفاظاً تحفظ جوهر اللغة الموروثة من الصعب تبديلها إن لم يكن من المستحيل، فالادعاء بعدم معرفة ما أراد الناطقون الأوائل بهذه اللفظة أو تلك هو ادعاء بعيد لاسيما في الألفاظ الكثيرة التداول كالرأس والساق واليد وغيرها، فكيف بألفاظ القرآن الكريم الذي يتلوه مئات الملايين من المسلمين منذ العهد الذي نزل فيه وحتى عهدنا؟.

وإذا أمكننا أن نشغب في دعوى عدم معرفة ما أراد الناطقون الأوائل بهذه اللفظة مجرّدة، فإنه بالإمكان التشغيب في دعوى معرفة ما أراد الناطقون الأوائل بهذه اللفظة مقيدة أيضاً!

وإن العبرة إنما هي باستعمال اللفظة في العصر الذي نزل فيه القرآن، ما دام بحثنا هنا هو عن النص الديني وفهمه.

وإذن فإذا قال أحدهم تشغيبًا: ما أدراني أن كلمة (الرأس) ـ مجردة ـ يجب أن تعني ما تصوّره ذهنك؟ فيجوز أن يجاب وبنفس المنطق: ما أدراني بأن (الرأس) لو أضفناه إلى الإنسان، فقلنا: رأس الإنسان، ما أدرانا أن المقصود هو هذا العضو المعروف وليس غيره، أو أي شيء آخر مثلاً؟.

فهذا هو الوجه الأول، أما الوجه الثاني: فإننا حين ننطق باللفظة مجرّدة يلتفت ذهننا بالضرورة إلى معنى، نعلم بالضرورة أنه المعنى الحقيقي، فإذا قيل: رأس، يد، جناح، رقبة، عين، مسطرة، ميزان، باب. . . إلخ، قفز إلى أذهاننا أعضاء أو أشياء معلومة ضرورة ويقيناً بالنسبة لنا، فجحد مثل هذا هو جحد للضرورات، ولجاجة في المغالطات البينة.

وبهذا نستطيع أن نعلم أن قول القائل: رأس الجبل، ورأس الفتنة، ورأس القوم، ورأس المال، وأن قول القائل: جناح الريح، وجناح السرعة، وجناح الذل، نستطيع

أن نعلم يقيناً أنها من باب المجاز، وأن المضاف فيها حين يفرد ويذكر مطلقاً لا يعني إلا المعنى الحقيقي.

د. لكن شيخ الإسلام يورد هنا إيراداً قويًا على من قال بجواز إطلاق الألفاظ بلا قيد، فيقول: إن إطلاق اللفظ بلا إضافة إلى لفظ آخر؛ هو في نفسه قيد من القيود هدفه تجريد اللفظ وإمساكه عن أي قيود أخرى! وهذا في نفسه قيد، ولهذا يشترط في دلالته تجريده عن القيود الخاصة[٣٦٠]، وإذن فحين يقال: يد، ساق، وجه، رأس هكذا مطلقة، فهذا الإطلاق هو في نفسه تقييد عند شيخ الإسلام!.

ومثل هذه الشبهة مغالطة هي أقرب إلى التلاعب بالعبارات، لأن التجريد من القيود لا يعد قيداً البتة على الحقيقة، فهل مجرد إطلاق العبارات يغيّر الحقائق؟ وهل تجريد اللفظة من القيود هو تقييد لها في الحقيقة؟

إننا حتى لو سمّينا هذا تقييداً فإن التسميات لا تغيّر من الحقائق شيئاً، فهل إطلاق شيخ الإسلام هذه العبارة ـ حين يقول إن تجريد اللفظة من القيد هو تقييد لها! ـ هل إطلاق شيخ الإسلام هذه العبارة يغير من حقيقة الأمر؟!.

إن الناطق يدرك ضرورةً الفرق بين أن يطلق لفظ الرأس بلا إضافة، وبين أن يقيده فيقول: رأس الجبل، ورأس الأمر، ورأس الحول، ويدرك ضرورة أن إخلاء اللفظ من أي إضافة هو إطلاق له من القيود، فهل يكون الإطلاق تقييداً؟ وإذن فما الفرق بين المطلق والمقيّد؟ أليس يدرك شيخ الإسلام رحمه الله ويبني أحكاماً فقهية كثيرة بناء على الإطلاق والتقييد؟ فإذا كان المطلق هو نفسه مقيَّداً فما هو المقيّد إذن؟!.

إن الواقع أن الناطق حين يريد أن يفك قيد اللفظ يطلقه، وحين يقال إن الإطلاق هو نوع من التقييد، فهذه مغالطة لفظية ـ على الحقيقة ـ لا تغيّر من الواقع اليقيني شيئاً، وحين يكون الواقع يقينياً فإنه لا تؤثر فيه العبارات.

وإذا ثبت هذا، فنعلم بطلان كلام شيخ الإسلام رحمه الله إذ يقول: «فإن قالوا: قد قالوا: جناح الطائر وظهر الإنسان وتكلموا بلفظ الظهر والجناح وأرادوا به ظهر الإنسان وجناح الطائر، قيل لهم: هذا لا يقتضي أنهم وضعوا جناح السفر وظهر الطريق، بل هذا استعمل مضافاً إلى غير ما أضيف إليه ذاك، إن كان ذلك مضافاً.

---

(٣٦٠) مجموع الفتاوى ٢٠: ٢٢٦

وإن لم يكن مضافاً فالمضاف ليس هو مثل المعرف الذي ليس بمضاف، فاللفظ المعرف والمضاف إلى شيء ليس هو مثل اللفظ المضاف إلى شيء آخر، فإذا قال: الجناح والظهر، وقيل: جناح الطائر وظهر الإنسان فليس هذا وهذا مثل لفظ جناح السفر وظهر الطريق وجناح الذل. كذلك إذا قيل: رأس الطريق وظهره ووسطه وأعلاه وأسفله كان ذلك مختصاً بالطريق، وإن لم يكن ذلك مماثلاً كرأس الإنسان وظهره ووسطه وأعلاه وأسفله، وكذلك أسفل الجبل وأعلاه هو مما يختص به، وكذلك سائر الأسماء المضافة يتميز معناه بالإضافة(٣٦١)».

أي أن العرب عندما أطلقوا جناح السفر وجناح الذل فإنهم لم يفعلوا إلا أن أضافوها إضافة أخرى بخلاف جناح الطائر وجناح الذبابة مثلاً! فجناح الذل حقيقة فيه، كما أن جناح الطائر حقيقة فيه! فللذل جناح يليق به، كما أن للطائر جناح يليق به!، وإذا أضيفت لفظة إلى شيء كانت مختصة بذاك الشيء!.

وكذلك نعلم بطلان قول ابن تيمية مناقشاً أحد القائلين بالمجاز: «وهذا اللفظ ـ وهو قوله: ﴿واشتعل الرأس شيباً﴾ ـ لم يستعمل قط في غير موضعه، بل لم يستعمل إلا في هذا المعنى، وإن كان هذا الوضع يغير بعد وضع اشتعلت النار فلا يضر» ثم يضيف: «ولهذا لا يجوز أن يقال في مثل هذا: لم يشتعل الرأس شيباً، بل يقال: ليس اشتعال الرأس مثل اشتعال الحطب وإن أشبهه من بعض الوجوه.

قال: وعن قوله: ﴿واخفض لهما جناح الذل﴾، والذل لا جناح له.

فيقال: لا ريب أن **الذل ليس له جناح مثل جناح الطائر**، كما أنه ليس للطائر جناح مثل أجنحة الملائكة، ولا جناح الذل مثل جناح السفر، لكن جناح الإنسان جانبه، كما أن جناح الطير جانبه...(٣٦٢)».

فالشيخ إذن يثبت للطريق ظهراً مناسباً له مختلفاً عن ظهر الإنسان، ويثبت للشعر اشتعالاً مختلفاً عن اشتعال الحطب! وكذلك يثبت للذل جناحاً مختلفاً عن جناح الطائر! فهو لا ينفي الجناح عن الذل كما لا ينفي الجناح عن السفر، كما لا ينفي الجناح عن الطائر ولا الإنسان! فللذل جناح لكنه مختلف عن جناح السفر ومختلف عن جناح الطائر!

---

(٣٦١) مجموع الفتاوى ٢٠: ٢٢٤

(٣٦٢) مجموع الفتاوى ٢٠: ٢٥٢

وتذكر أخي القارئ الكريم أن شيخ الإسلام ـ كما قدّمنا أعلاه ـ ينكر تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، وإذا كانت الحقيقة هي استعمال اللفظ فيما وضع له، وإذا كان المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، فإن شيخ الإسلام رحمه الله يعترض على هذا كما رأينا في نظرته إلى التعبير القرآني: ﴿واشتعل الرأس شيباً﴾ ويؤكد أنه لم يستعمل هنا في غير ما وضع له، بل استعمل فيما وضع له وهو حقيقي ولكنه مختلف عن اشتعال الحطب.

وهكذا نعلم مدخل شيخ الإسلام حين يثبت لله تعالى يداً حقيقية تليق به، ووجهاً حقيقياً يليق به، ونزولاً حقيقياً يليق به، وفوقية حقيقية، واستواء حقيقياً، بل إن العلامة ابن عثيمين رحمه الله تعالى ـ وهو من أبرز قراء ابن تيمية في هذا الزمان إن لم يكن أبرزهم مطلقاً ـ ليذهب إلى أعمق من هذا وأبعد حين يقول ـ مثلاً ـ في شرح الحديث المعروف (يؤذيني ابن آدم يسب الدهر) يقول العلامة ابن عثيمين في شرح هذا الحديث: «قوله: (يؤيذيني ابن آدم) أي: يلحق بي الأذى، فالأذية لله ثابتة ويجب علينا إثباتها؛ لأن الله أثبتها لنفسه، فلسنا أعلم من الله بالله، ولكنها ليست كأذية المخلوق. . .[٣٦٣]». وإذن فالله تعالى يؤذى أذى يليق به! وكذلك يثبت العلامة ابن عثيمين لله تعالى هرولة تليق به[٣٦٤].

ويُسأل العلامة ابن عثيمين عن صفة الملل فيذكر أنه ملل لا كملل المخلوق وأنه يجرى فيه على القاعدة في سائر الصفات في إثبات جنس الصفة وتفويض كيفيتها، فعلينا أن نثبتها على الوجه اللائق بالله تعالى ويقول ـ بعد أن ذكر ما حضره من أقوال العلماء ـ: «وإذا ثبت أن هذا الحديث دليل على الملل فالمراد به ملل ليس كملل المخلوق[٣٦٥]».

وكذلك نجد ابن عثيمين حين يتكلم عن نفي المماثلة بين وجه الله ووجه الإنسان بناء على هذه القاعدة التي يؤصلها ابن تيمية، يقول العثيمين: «فوجه الله يليق بالله، ووجه الإنسان يليق بالإنسان، ونقول له أيضاً: أنت لك وجه، والأسد له وجه، والهر له وجه، فإذا قلنا: وجه الإنسان ووجه الأسد، ووجه الهر، فهل يلزم من ذلك التماثل؟ فلا أحد يقول: إن وجهه يماثل وجه الهر أو الأسد أبداً».

---

(٣٦٣) مجموع رسائل وفتاوى العثيمين ١٠ : ٨٢٧

(٣٦٤) السابق ١ : ١٨٢

(٣٦٥) السابق ١ : ١٧٤

ويضيف: «إذن نعرف من هذا أن الوجه بحسب ما يضاف إليه، فإثباتنا لصفات الله عز وجل لا يستلزم أبداً المماثلة بين الخالق والمخلوق...[٣٦٦]».

فالشيخ هنا يثبت حقيقة الوجه الذي هو العضو! ولكنه يجهل كيفيته فقط! فالأسد له عضو، والهر له عضو، والإنسان له عضو، وكذلك الله له عضو، ولكن بما أن كيفية وجه الإنسان تخالف كيفية وجه الهر، وتخالف كيفية وجه الأسد، فكذلك الله تعالى كيفية وجهه غير معلومة لنا!.

بل إن العلامة العثيمين ينقل حديث الأصابع في مسلم، ثم يفهم منها أنها أعضاء ضخمة، فيقول: «المراد به إصبع حقيقي يجعل الله عليه هذه الأشياء الكبيرة[٣٦٧]» يعني السموات والأرض والشجر... إلخ.

كما يثبت العلامة أن الجبل يحس، وأن الجدار له إرادة[٣٦٨] وحين يتعجب أحدٌ من القول بإثبات الإرادة للجدار في قوله تعالى: (جداراً يريد أن ينقض) دون تأويل يجيبه ابن عثيمين: «العليم الخبير يقول: ﴿يريد أن ينقض﴾ وأنت تقول: لا يريد، أهذا معقول؟[٣٦٩]»، ثم يقول: «آمن بأن الجدار يريد يتبين لك أن هذا ليس بغريب[٣٧٠]»، هذا وفضيلة الشيخ العلامة رحمه الله يقول إن الشرع لا يمكن أن يأتي بشيء يخالف المحسوس أبداً[٣٧١]! والحس والعقل يقولان: إن الجدار جامد لا إرادة له، وحين ينسب العلامة العثيمين للجدار إرادة على وجه الحقيقة فهذا مخالف للحس والعقل معاً[٣٧٢].

وعلى أية حال: فإن كل ما يؤصله شيخ الإسلام مما ذكرته سابقاً إنما هو مبني على نفيه تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، ولم نر فيما قدّمه ـ رحمه الله ـ إلى الآن ما يؤيد رأيه هذا.

---

(٣٦٦) السابق ٣: ١٥٧

(٣٦٧) السابق ١٠: ١١١٨

(٣٦٨) السابق ٨: ٣٧٣

(٣٦٩) السابق نفسه

(٣٧٠) السابق ٨: ٣٨٠

(٣٧١) السابق ١٦: ٣٠٦

(٣٧٢) وفيما هو أبعد من هذا نجد أن العلامة ابن عثيمين يتوقف في إثبات الأذن لله تعالى! فيقول: «والأذن عند أهل السنة والجماعة لا تثبت لله ولا تنفى عنه لعدم ورود السمع بذلك» مجموع فتاواه ورسائله ٨: ١٧٣، أقول: فما بال الرأس والظهر والذراع والفخذ؟!

وبعد، فيمكننا تلخيص منهج ابن تيمية بنقل هذا المقطع له لعله يلخّص لنا ما سبق تناوله، ويقرب لنا باختصار منهجه في هذه المسألة، ولهذا فسأضطر إلى نقل هذا المقطع الطويل لابن تيمية ـ وإن كان فيه تكرار لما سبق ـ متكئاً على حلمك أخي القارئ وسعة صدرك، يقول شيخ الإسلام:

« الألفاظ نوعان:

أحدهما: ما معناه مفرد كلفظ الأسد، والحمار، والبحر، والكلب فهذه إذا قيل: أسد الله وأسد رسوله، أو قيل للبليد: حمار. أو للعالم، أو السخي، أو الجواد من الخيل: بحر. أو قيل للأسد: كلب، فهذا مجاز، ثم إن قرنت به قرينة تبين المراد كقول النبي صلى الله عليه وسلم لفرس أبي طلحة: إنا وجدناه لبحرًا وقوله: «إن خالدًا سيف من سيوف الله سله الله على المشركين » وقوله لعثمان: «إن الله يقمصك قميصًا»، وقول ابن عباس: الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن استلمه وصافحه فكأنما بايع ربه. أو كما قال، ونحو ذلك. فهذا اللفظ فيه تجوز، وإن كان قد ظهر من اللفظ مراد صاحبه. **وهو محمول على هذا الظاهر في استعمال هذا المتكلم، لا على الظاهر في الوضع الأول وكل من سمع هذا القول علم المراد به وسبق ذلك إلى ذهنه بلا حال إرادة المعنى الأول، وهذا يوجب أن يكون نصًا، لا محتملاً**.

وليس حمل اللفظ على هذا المعنى من التأويل الذي هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح في شيء. وهذا أحد مثارات غلط الغالطين في هذا الباب، حيث يتوهم أن المعنى المفهوم من هذا اللفظ مخالف للظاهر، وأن اللفظ متأول[٣٧٣]».

وإذن فالنوع الأوّل من الألفاظ ما يستعمل (مفرداً) يفيد (بإطلاقه) معنىً مستقلاً فإذا وصف به غيره كأن يقال عن العالم بحر، وعن البليد حمار، فهذا مجاز يعترف ويقر به شيخ الإسلام، لماذا؟ لأنه يجوز أن يطلق مفرداً بلا تقييد، فإذا ورد في سياق، وجعل مقيّداً بطريقة ما، فإذا قرنت به قرينة تبيّن المراد فهذا اللفظ يمكن أن يعد مجازاً.

فهذا هو عين القول بالتأويل، فإن الأسد والكلب والبحر إذا أطلقت مفردة دلت على معانٍ مستقلة، فإذا أضيفت دلّت على معان أخرى بسبب وجود قرينة صرفت تلك

(٣٧٣) مجموع الفتاوى ٣٣: ١٠٦

الألفاظ عن معناها الحقيقي! إلى معنى آخر مجازي، وهذا هو التأويل! هذا التأويل يسميه ابن تيمية هنا: الظاهر! لكنه ليس ظاهراً على معنى الكلمات الأوّل (أي قبل إضافتها وقبل وضعها في تلك المواضع التي ذكر أمثلة عليها من الحديث النبوي)! وإذن فهناك ظاهران: ظاهر للفظة مطلقة مفردة! وظاهراً آخر للفظة حال كونها مضافة إلى ألفاظ أخرى بسبب قرينة صرفتها عن الظاهر الأول إلى الظاهر الثاني! فلنتأمل في هذا التقسيم مرة بعد مرة! إنه هو عينه كلام المؤوِّلين! لكن الفرق بينه وبينهم أن المتكلمين قالوا بأن المعنى الأول هو الظاهر، وأن المعنى الثاني هو المعنى المؤوَّل! أما شيخ الإسلام فيقول بأن الأول ظاهر بانفراده، والآخر ظاهر أيضاً ولكن بطريقة أخرى، ولكنه مع هذا يقول بأن هناك قرينة منعت الظاهر الأوّل واقتضت الظاهر الثاني!.

إن ابن تيمية هنا يستخدم التأويل بكل وضوح، لكنه لا يسمي ما يفعله تأويلاً! بل هو ـ عنده ـ أخذ بالظاهر أيضاً، أي أنه يؤوِّل ويدعي أنه يأخذ بالظاهر على الوجه الذي بينت!

ثم يضيف شيخ الإسلام ليوضح لنا نظريته بشكل أكبر:

«النوع الثاني من الألفاظ: ما في معناه إضافة، إما بأن يكون المعنى إضافة محضة كالعلو، والسفول، وفوق، وتحت، ونحو ذلك أو أن يكون معنى ثبوتيًا فيه إضافة كالعلم، والحب، والقدرة، والعجز، والسمع، والبصر فهذا النوع من الألفاظ لا يمكن أن يوجد له معنى مفرد بحسب بعض موارده؛ لوجهين:

أحدهما: أنه لم يستعمل مفردًا قط.

الثاني: أن ذلك يلزم منه الاشتراك، أو المجاز، بل يجعل حقيقة في القدر المشترك بين موارده[٣٧٤]».

يقول: إن النوع الثاني من الألفاظ هو ما لا يجوز أن يكون مطلقاً (وقد تناولنا هذا من قبل) فلا بد ـ عند شيخ الإسلام ـ أن تكون تلك الألفاظ مضافة ولا يمكن أن يكون لها معنى مفردٌ، مثل: الرأس، العين، اليد، الوجه... إلخ.

وقد بينت في السابق أن هذا مجرد دعوى فإنه لو قيل (رأس) لقفز إلى الذهن ذلك العضو من الحيوان، ولو قيل: يد، لقفز إلى الذهن ذلك العضو أيضاً، وهذا أمر

(٣٧٤) مجموع الفتاوى ٣٣: ١٠٦

ندركه ضرورة، وإنكاره جحد للضرورات، فالعبرة هي بما يعقل من هذه الألفاظ إذا أطلقت، ولا يملك شيخ الإسلام دليلاً على أنها لم تستعمل ذات مرة مفردة أو غير مفردة، فما يقوله شيخ الإسلام هو مجرد افتراض، ولكن اليقيني والضروري هو أن الإنسان إذا قيل له: وجه، لم يتخيل إلا ذلك العضو من الحيوان، وهذا كافٍ لبيان الفرق في اللفظ بين الحقيقي والمجازي.

ولكن ما السبب في أن تلك الألفاظ يجب أن تكون مقيّدة ومضافة ولا يجوز أن تكون مطلقة؟ حين يريد شيخ الإسلام أن يبين السبب الذي من أجله لا يجوز إفراد تلك الألفاظ بالإطلاق يعلل بعلتين:

١. أن إطلاقها يوهم الاشتراك.

٢. أن إطلاقها يوهم المجاز.

أي أن شيخ الإسلام يزعم أن تلك الألفاظ لا تكون إلا مقيّدة لأنها لو كان يجوز أن تكون مطلقة غير مقيّدة لأدى هذا إلى تسويغ القول بالاشتراك اللفظي، وبالمجاز.

والسؤال هو: ما المانع في أن تكون تلك الألفاظ مطلقة غير مقيّدة، ويؤدي هذا الاشتراك اللفظي وإلى المجاز؟!

ما المانع من أن تطلق لفظة (عين) مثلاً ويكون هذا اللفظ من المشترك اللفظي فيطلق على العين الباصرة وعلى عين الماء وغيرها؟ (هذا والمشترك اللفظي هو في أساسه مجاز اشتهر حتى أصبح مشتركاً لفظياً والدليل هنا هو نفس الدليل في إثبات الحقيقة والمجاز: أنك حين تطلق اللفظة يتحصل في ذهنك ضرورة معنى حقيقي، فلفظة العين حين تطلق لا يخطر في الذهن إلا العين الباصرة ثم أطلق هذا اللفظ على المعاني الأخرى مجازاً واشتهر فأصبح من قبيل المشترك اللفظي).

وأيضاً ما المانع أن تطلق كلمة (عين) ويجوز أن تكون العين الباصرة وعين الماء إنما سمّيتا كذلك على وجه المجاز؟

إن شيخ الإسلام هاهنا يصادر على المطلوب بمعنى أنه يجعل مورد النزاع نفسه دليلاً.

إن مورد النزاع هو:

هل لألفاظ مثل (يد، جناح، رأس) حقيقة في سياق، ومجاز في سياق آخر؟

أما المتكلمون فيقولون: نعم، والدليل هو جواز أن تطلق بلا قيود، فإذا أطلقت فقيل (يد، جناح، رأس) لم يلتفت الذهن إلا تلك الأعضاء المعروفة، وإذن فلهذه

الألفاظ حقائق نعرفها حين نطلق تلك الألفاظ، فإذا أضيفت إلى غير ما وضعت له علمنا أن ذلك على سبيل المجاز.

وأما ابن تيمية فيقول: كلا، تلك الألفاظ لا تذكر إلا مقيّدة وحين تضاف إلى أي شيء فهي حقيقة بحسب ما تضاف إليه.

وحين نسأله: لماذا أيها الإمام؟

يجيب: لأنها إذا ذكرت حقيقة فإن هذا يؤدي إلى جواز الاشتراك اللفظي، وجواز المجاز!

فهي لا تستعمل مجازاً لأنها لا يجوز أن تذكر مطلقة بلا قيود.

وهي لا يجوز أن تذكر مطلقة بلا قيود لئلا تؤدي إلى القول بالمجاز أو الاشتراك!

فهذا هو الدور الباطل. وهو الاستدلال بمورد النزاع كما ترى! أي أن ابن تيمية يجعل الدعوى نفسها دليلاً، فلنتأمل!.

وهناك تعليق آخر على كل هذا النص السابق لشيخ الإسلام رحمه الله:

إن علامة المجاز عند شيخ الإسلام رحمه الله هو صحة نفيه(٣٧٥)، ومن أجل هذا يقول: «فكل من أنكر أن يكون اللفظ حقيقة لزمه جواز إطلاق نفيه، فمن أنكر أن يكون استوى على العرش حقيقة، فإنه يقول: ليس الرحمن على العرش استوى، كما أن من قال: إن لفظ الأسد للرجل الشجاع، والحمار للبليد ليس بحقيقة، فإنه يلزمه صحة نفيه. فيقول: هذا ليس بأسد، ولا بحمار، ولكنه آدمي.

وهؤلاء يقولون لهم: لا يستوى الله على العرش. كقول إخوانهم: ليس هو بسميع ولا بصير، ولا متكلم؛ لأن هذه الألفاظ عندهم مجاز. فيأتون إلى محض ما أخبرت به الرسل عن الله سبحانه يقابلونه بالنفي والرد، كما يقابله المشركون بالتكذيب، لكن هؤلاء لا ينفون اللفظ مطلقًا(٣٧٦)».

وبغض النظر عن تشبيه المتكلمين المؤوّلين بالمشركين هنا، فحسبنا أن نشير إلى ما يقصد ابن تيمية من كلامه هذا.

يقصد شيخ الإسلام هنا: أن علامة المجاز أنه يجوز نفيه. وهذا هو الفرق بين الحقيقة والمجاز.

---

(٣٧٥) مجموع الفتاوى ٣: ١٤٠

(٣٧٦) مجموع الفتاوى ٣: ١٤٠

فإذا قيل الرحمن على العرش استوى، وكان هذا مجازاً، فإن علامة كونه مجازاً أن يصح إطلاق نفيه فيقال: الرحمن لم يستو على العرش. وبما أنه لا يصح إطلاق نفيه، فهو إذن حقيقة وليس مجازاً.

وهذه الطريقة من الإمام إنما هي طريقة موهمة يهدف بها فقط إلى تشنيع القول بالمجاز؛ ذاك أن النفوس لا تسخو أن تطلق هذا النفي بهذا الشكل فيما تطلقه جملة قرآنية إلا بنوع من التفصيل والإيضاح.

لكن يمكننا أن نجيب شيخ الإسلام مستخدمين سلاحه نفسه:

إن شيخ الإسلام يعترف ـ كما نقلنا سابقاً ـ بأن هناك ألفاظاً يجوز أن تأتي مطلقة ولها معنى حقيقي منفرد مثل (أسد) و(بحر) وغيرهما.

وإذا كانت هذه الألفاظ يجوز أن تأتي مطلقة ولها معنى منفرد حقيقي فمعنى هذا أنه يجوز أن تأتي مقيّدة بمعنى مجازي، فكلمة أسد يجوز ـ بحسب ابن تيمية ـ أن تأتي مطلقة وتعبر عن معنى حقيقي، كما يجوز أن تذكر مقيّدة ويراد بها معنى مجازي، كما ورد: «حمزة أسد الله وأسد رسوله»، وإذا كان ابن تيمية يقر بأن مثل تلك الألفاظ يجوز أن تأتي مقيّدة ويراد بها المجاز، وإذا كانت علامة المجاز أنه يجوز إطلاق نفيه، فهل يجيز ابن تيمية أن يقال: حمزة ليس بأسد لله ولا بأسد لرسوله؟

وكذلك ما ورد أن الحجر الأسود يمين الله في الأرض، وقد اعترف ابن تيمية بأنه مجاز، فهل يقبل أن يطلق نفيه ـ بحسب قاعدته ـ فيقال: الحجر الأسود ليس يمين الله في الأرض؟

إنه مجاز كما يقول ابن تيمية نفسه، وإنه بحسب قاعدته يجوز أن يطلق نفيه ما دام قد أقر بأنه مجاز، ولكن النفس لا تسخو أن تنفيه هكذا بإطلاق بهذه الصورة التي يطرحها شيخ الإسلام في المقطع السابق.

ولكن بالإمكان القول: إن حمزة ليس أسداً على الحقيقة، وهذا حق.

وبالإمكان القول: إن الحجر الأسود ليس يداً على الحقيقة. وهذا حق أيضاً.

فإذا ثبت هذا في الألفاظ التي يجيز فيها ابن تيمية أن تأتي مجازاً، فبالإمكان ـ بالمقابل ـ نفي حقائق تلك الألفاظ التي لا يجيز ابن تيمية أن تأتي مجازاً ـ وإن كان يجيز ذلك المتكلمون ـ فيقال: ننفي حقيقة استواء الله على العرش، ويقال: لم يستو الله على العرش حقيقة بمعنى الجلوس أو الاستقرار، وإنما استوى مجازاً بمعنى القهر

والسيطرة والملك والتدبير. هذا كهذا! وهو يجوز نفيه بهذه الطريقة، وعلى حسب قاعدة ابن تيمية وإذن فهو مجاز!.

إن اتهام من ينفي حقائق هذه المعاني بأنه مكذب للنص القرآني، إن هذا التكذيب مبني على ثبوت هذه الحقائق أصلاً، وهذا هو محل النزاع على أية حال، وكذلك القول بأن صحة إطلاق نفي المجاز هو علامة للمجاز؛ فيه نظر، وهو غير دقيق.

إنه على الرغم من أن شرط كون المجاز مجازًا عند ابن تيمية هو صحة نفيه، على الرغم من هذا فحتى ما يراه شيخ الإسلام نفسه مجازًا لا نستطيع أن ننفيه بدون بيان وتفصيل.

إننا لا نستطيع أن ننفي كون حمزة أسد الله مثلاً بدون توضيح من جانبنا وتفصيل يوضح القصد، فكيف بسوى ذلك مما لا يراه هو مجازاً كاستواء الرحمن على العرش؟! إنا لا نستطيع أن نطلق النفي على مجازات القرآن هكذا دون أن نبين ما الذي ننفيه الضبط ما دامت اللفظة التي ننفي حقيقتها تحتمل معنى حقيقياً وآخر مجازياً لئلا نقع في التخليط فننفي الكلمة كلها بكل معانيها، وهذا ما يريد أن يورط ابن تيمية فيه خصومه المتكلمين، فيؤصل أن علامة صحة المجاز صحة نفيه هكذا مطلقاً، وهو أمر غير دقيق.

صحيح أن شيخ الإسلام ينفي المجاز عن تلك الألفاظ التي زعم أنها لا تأتي إلا مقيدة، لكن شيخ الإسلام رحمه الله يخالف (عمليًّا) ما يؤصله (نظريًّا) فنجده يقبل في شرح قوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾، نجده يقبل عن الإمام أحمد ـ فيما نقله عنه من كتابه المنسوب إليه في الرد على الجهمية ـ فينقل عنه فيقول: «قال أحمد: وأما قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، وذلك أن الله أنزل ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦] فقالت الملائكة: هلك أهل الأرض، وطمعوا في البقاء، فأنزل الله تعالى أنه يخبر عن أهل السموات والأرض أنكم تموتون فقال: كل شيء من الحيوان هالك يعني ميتًا إلا وجهه، فإنه حي لا يموت، فلما ذكر ذلك أيقنوا عند ذلك بالموت[٣٧٧]».

فما القول هنا؟ هل نأخذ كلام الإمام أحمد على ظاهره أم نؤوله؟ فالضمير في قوله رحمه الله (فإنه حي لا يموت) يعود على وجه الله تعالى أم على ذاته؟ وإذا كان

(٣٧٧) مجموع الفتاوى ١١: ١٩١

عائداً على ذاته فما معنى الآية؟ إن معنى الآية هنا إذن هو أن الله تعالى هو نفسه حي لا يموت وليس وجهه فقط، وإنما ذكر الوجه هنا على أسلوب العرب في لغتهم حين يقول أحدهم لمن يحبه: أبقى الله هذا الوجه! أو أنا فداء لهذا الوجه، والمقصود إنما هو الذات لا الوجه.

وفي هذا الباب نفسه يستدل شيخ الإسلام على أن المقصد من الآية هو نسبة الهلاك إلى كل ما سوى الله تعالى إلا نفسه(٣٧٨)! وهذا مخالف لظاهر الآية الذي يثبت الهلاك لكل شيء إلا وجه الله تعالى.

وكذلك نجد شيخ الإسلام رحمه الله يقبل تأويل طائفة من السلف حين فسّروا هذه الآية بأن المقصود منها: كل عمل باطل إلا ما أريد به وجهه!(٣٧٩) على أن الآية لم تذكر هذا وليس هذا هو ظاهرها!.

وكذلك نجد أن شيخ الإسلام يؤول قوله تعالى: ﴿فانظر إلى آثار رحمة الله﴾ قال: «رحمته هنا النبات(٣٨٠)»، فهل الرحمة تعني النبات في اللغة؟

وكذلك نجد شيخ الإسلام رحمه الله ينقل أنه «لما احتج الجهمية على الإمام أحمد، وغيره من أهل السنة على أن القرآن مخلوق بقول النبي صلى الله عليه وسلم: (تأتي البقرة وآل عمران كأنهما غمامتان أو غيايتان أو فرقان من طير صواف، ويأتي القرآن في صورة الرجل الشاحب) ونحو ذلك قالوا: ومن يأتي ويذهب لا يكون إلا مخلوقًا، أجابهم الإمام أحمد بأن الله تعالى قد وصف نفسه بالمجيء والإتيان، بقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَنْ تَأْتِيَهُمْ الْمَلاَئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨]، وقال: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، ومع هذا فلم يكن هذا دليلاً على أنه مخلوق بالاتفاق، بل قد يقول القائل: جاء أمره، وهكذا تقوله المعتزلة الذين يقولون: القرآن مخلوق ويتأولون هذه الآية علي أن المراد بمجيئه مجيء أمره، فلم لا يجوز أن يتأول مجيء القرآن على مجيء ثوابه؟ ويكون المراد بقوله تجيء البقرة وآل عمران بمجيء ثوابها، وثوابها مخلوق.

وقد ذكر هذا المعنى غير واحد، وبينوا أن المراد بقوله: «تجيء البقرة وآل

(٣٧٨) مجموع الفتاوى ٦: ١٠٢
(٣٧٩) مجموع الفتاوى ١٣: ١٠٩
(٣٨٠) مجموع الفتاوى ٣: ٢٣٩

عمران» أي ثوابهما، ليجيبوا الجهمية الذين احتجوا بمجيء القرآن وإتيانه على أنه مخلوق، فلو كان الثواب أيضًا الذي يجيء في صورة غمامة أو صورة شاب غير مخلوق، لم يكن فرق بين القرآن والثواب، ولا كان حاجة إلى أن يقولوا: يجيء ثوابه، ولا كان جوابهم للجهمية صحيحًا، بل كانت الجهمية تقول: أنتم تقولون: إنه غير مخلوق، وأن ثوابه غير مخلوق، فلا ينفعكم هذا الجواب[٣٨١]».

فشيخ الإسلام يقبل أن تؤوّل تلك الآيات على سبيل الإلزام، والحق أنه لا إلزام للجهمية بهذا التأويل، لأنه إن لزمهم في القرآن وهم يقولون بأنه مخلوق يقبل صفات المخلوقين، فهو للإمام أحمد ألزم حينئذ لأنه لا يقول بأنه مخلوق! لأن إثبات المجيء للقرآن في حقهم معقول، ولكنه في حق أحمد هو الإشكال، فهل يأخذ بظاهر النص وهل يعتقد حقًا أن مجيء البقرة وآل عمران هو مجيء الثواب فيقع إذن في التأويل؟

هذا، وليست مسألة خلق القرآن مقتصرة على مجرد نسبة المجيء إليه! فالمسألة أعمق من هذا وأكثر تفصيلاً.

ولكن المقصد أن شيخ الإسلام في نهاية المطاف يقبل التأويل، وحتى لو كان ذلك على سبيل الإلزام، فهذا الإلزام إن جرى على الجهمية فهو على الإمام أحمد أشد جرياناً.

وكذلك نجد أن شيخ الإسلام رحمه الله يقبل أيضاً المجاز في قوله تعالى: ﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة غلّت أيديهم ولعنوا بما قالوا، بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾، فقال: «وهي حقيقة عرفية ظاهرة من اللفظ أو هي مجاز مشهور[٣٨٢]».

فهو هاهنا يقبل المجاز في لفظة لا تقع إلا مقيّدة كلفظ اليد، أي أنه يقبل المجاز فيما نفى هو نفسه وقوع المجاز فيه.

وكذلك نجد أن شيخ الإسلام يتناول بالتفسير بيت الشعر المنسوب للأخطل والذي يقول فيه:

ثم استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

فنجد أن الإمام ابن تيمية رحمه الله يقول: «استواؤه عليها أي على كرسي ملكها

---

(٣٨١) مجموع الفتاوى ٨: ٢٤٣

(٣٨٢) اقتضاء الصراط المستقيم ١: ١٠٧

ولم يرد بذلك مجرد الاستيلاء بل استواء منه عليها إذ لو كان كذلك لكان عبد الملك الذي هو خليفة قد استوى أيضاً على العراق. . .[٣٨٣]».

وحين نلاحظ هذا النص نجد أن الشيخ يقر بأنه إنما عنى بالاستواء عليها الاستواء على كرسي ملكها، والسؤال هنا: أليس هذا مجازاً؟ وتفسير شيخ الإسلام هنا أليس انحرافاً عن ظاهر هذا البيت وميلاً منه إلى تأويله على الوجه الذي نراه؟!

إننا نرى شيخ الإسلام يقصُّ علينا خبره مع مؤوِّلٍ ناظره في الصفات وفهمها، فأخذ شيخ الإسلام يضع شروطًا للتأويل أنقلها باختصار[٣٨٤]:

١. فأول تلك الشروط أن يكون ذلك اللفظ مستعملاً في المعنى المجازي.

٢. أن يكون مع المؤوِّل دليل عقلي قاطع أو نقلي (يوجب) صرف اللفظ من الحقيقة إلى المجاز، وإن ادّعى وجوب صرفه عن الحقيقة فلا بد من دليل (قطعي).

٣. ذلك الدليل لا بد أن يخلو عن معارض سمعي أو عقلي فإن كان المعارض نصًّا فلا يلتفت إلى نقيضه، أو كان ظاهراً فالترجيح[٣٨٥].

٤. أن الرسول إذا لم يرد المعنى الحقيقي فلا بد أن يبين هذا للأمة.

أما الشرط الأوّل فلعله يقصد باللفظ المستعمل في المعنى المجازي هو النوع الأوّل من الألفاظ التي يجيز أن تدل على معنى مستقل إذا ذكرت منفردة غير مضافة كما نقلنا عنه سابقاً في ذكره لحديث (أسد الله وأسد رسوله)، وحديث (الحجر الأسود يمين الله في الأرض).

أما الألفاظ من النوع الثاني التي لا تذكر إلا مضافة كقولنا: جناح الطير، وجناح الذل، وجناح الريح مثلاً، فتلك حقائق بحسب ما أضيفت إليه ـ بحسب مذهبه ـ! وقد ذكرنا هذا سابقاً.

---

(٣٨٣) مجموع الفتاوى ١٧: ٢٠٣

(٣٨٤) مجموع الفتاوى ٦: ٢١٦

(٣٨٥) النص له معنيان، المعنى العام الذي ينطبق على أي كلام منسوب لقائله، فهو نص عام من هذه الوجهة، أما النص الاصطلاحي في علم الأصول فهو ما لا يقبل التأويل، يقال: هذا نص في هذه المسألة: أي أنه لا يحتمل إلا معنى واحداً فلا يقبل التأويل مثل قوله تعالى: «تلك عشرة كاملة»، فهذا نص، وأما الظاهر فهو أن يحتمل الكلام أكثر من معنى، ولكن أحد تلك المعاني أظهر من الآخر، كما يقال: رأيت الأسد، فالظاهر أنه الحيوان المفترس إلا إذا كان هناك قرينة لفظية أو عقلية تصرفه عن ظاهره فيفهم أنه الرجل الشجاع.

أما الشرط الثاني: فهو وجود دليل يوجب صرف اللفظ من المعنى الظاهر إلى المعنى المؤوّل، لكن سؤالنا هنا هو: الظاهر بأي معنى؟ هل المقصود به ظاهر اللفظ إذا ذكر منفرداً كما يقال أسد، سيف، وغيرها؟ أم الظاهر بالمعنى الثاني ـ بحسب تقسيم ابن تيمية ـ حين يقال: سيف الله، وأسد الله وغيرها؟ كما رأينا في الأمثلة التي ذكرها، والتي ظهر لنا بها أن هناك نوعين من (الظاهر) عنده، وأن الظاهر بالمعنى الثاني هو عين المؤوَّل عند المتكلمين؟.

أما الشرط الثالث فلا بد أن يَسْلم الدليل الذي صرف به النص عن ظاهره، لا بد أن يسلم هذا الدليل من دليل آخر يعارضه، هذا المعارض إما أن يكون (عقلياً) أو (سمعياً)، وإذا كان سمعياً فإما أن يكون نصاً (أي قاطع الدلالة لا يحتمل إلا معنى واحداً)، أو ظاهراً (أي له معنى أوّلي ظاهر يسبق إلى الذهن).

فإن كان المعارض للصارف نصاً فهذا كافٍ لمنع التأويل. وأما إن كان المعارض ظاهراً فهاهنا لا بد من إعمال العقل والترجيح بين الدليل الموجب للتأويل، وبين معارضه الظاهر.

أما الشرط الرابع، فلا بد أن يكون هذا الدليل الصارف للفظ عن ظاهره، والموجب للتأويل، لا بد أن يكون نصًّا يقول به صاحب الرسالة، وإذن فلا بد للدليل الصارف من أن يكون خبراً قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وهاهنا نتساءل: لماذا قال في الشرط الثاني إنه يجب أن يكون هناك دليل عقلي أو سمعي يوجب التأويل، ثم يقول في الشرط الرابع: إن هذا الدليل الموجب للتأويل يجب أن يخبر به الرسول؟ أي أنه يجب أن يكون دليلاً شرعياً!

إننا نجد تناقضاً إذن في هذه القضية، إذ نقض في الشرط الرابع ما قال به في الشرط الثاني، ففي الشرط الثاني يجيز أن يكون الدليل الصارف للفظ عن ظاهره عقلياً قاطعاً، ولكنه في الشرط الرابع يقول بأن هذا الدليل الصارف لا بد أن يكون قد بيّنه صاحب الرسالة!.

واضح إذن أنه لا موجب لصرف اللفظ عن ظاهره إلا بنص من الشارع فقط لا غير! وأنه لا يمكن التأويل إلا بدليل نقلي، أما الأدلة العقلية فلا اعتبار لها ـ على التحقيق ـ بحسب هذه الشروط التي ذكرها شيخ الإسلام.

ونجد الشيخ منسجماً مع نفسه جدًّا في هذا الباب إذ يطبّق لنا هذه الشروط عمليًّا حين يستشهد بحديث مسلم الشهير (عبدي مرضت فلم تعدني)، وذكر شيخ الإسلام

أن هذا الحديث مفسَّر في آخره، بأنه لو عاد فلاناً المريض أو أطعم فلاناً الجائع لوجد ثواب ذلك عند الله، وهذه هي القرينة التي أوجبت تأويل ما جاء فيه.

لكن الحق أن العبد المخاطب في هذا الحديث علم إحالة تلك الظواهر (مرضت، وجعت. . .) منسوبة إلى رب العالمين، ولهذا سأل متعجباً: (كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ كيف أطعمك وأنت رب العالمين؟) فهل كان العبد محتاجاً إلى قرينة أو إلى نص آخر، ليعلم أن تلك الظواهر غير مرادة، وأنها محالة على الله تعالى؟

إن الحديث نفسه يثبت أن العبد المخاطَب نفسه لم يأخذ بظاهر النص فاستنكر تلك الظواهر، وحتى لو لم ترد تلك القرائن في اللفظ لعلمنا أن ظواهره غير مرادة حتماً، فهل العقل البشري مشلول إلى هذه الدرجة التي لا يفهم بها مقاصد الكلام؟ وهل العقل البشري مشلول إلى هذه الدرجة التي لا يعلم بها ما يتنزّه الله تعالى عنه حتى لو كان شديد الوضوح كالمرض والجوع، فينتظر حتى يكون هناك نص يبيّن له أن هذا مستحيل على الغني سبحانه؟!.

وبعد، فإن مما يلفت الانتباه هنا، ومما يدعو إلى التأمل حقاً أن شيخ الإسلام يدعو إلى الأخذ بظاهر النص ويهاجم بقسوة شديدة من يؤوّل ظواهر النصوص، ويتهمهم بمختلف التهم، من العجيب ومما يدعو إلى التأمل أن شيخ الإسلام رحمه الله وبعد كل ذلك الإصرار على وجوب الأخذ بظاهر النص، نجده يتحرز ويتحرج من الأخذ بظاهر النص القرآني، إلا بعد النظر في السنة! وبهذا يصبح ظاهر النص القرآني في المرتبة الثانية بعد النظر في السنة أو في أقوال السلف!

تأمل كيف ينقل عن الإمام أحمد «أن أكثر نصوصه [أي الإمام أحمد] على أنه لا يجوز لأهل زمانه ونحوهم استعمال ظواهر الكتاب قبل البحث عما يفسّرها من السنة وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم».

ويعقب الإمام ابن تيمية رحمه الله قائلاً: «**وهذا هو الصحيح الذي اختاره أبو الخطاب وغيره**[٣٨٦]».

وإذن فإن ظاهر القرآن يبقى معنى مبهماً بالنسبة لشيخ الإسلام ابن تيمية فلا يجوز الأخذ به حتى ينظر فيما يفسره إما من السنة وإما من أقوال الصحابة والتابعين! وإذن فسيبقى ظاهر النص القرآني محل إبهام وغموض حتى نستعين بغيره! وإذن فظاهر

---

(٣٨٦) مجموع الفتاوى ٢٩: ٩١

النص القرآني ليس ظاهراً على التحقيق بل هو محتاج إلى ما يظهره من أقوال المفسرين!.

معنى هذا أن ظاهر القرآن ليس كافياً في الدلالة، فكيف يقول شيخ الإسلام ـ إذن ـ في موطن آخر بأنه يستحيل أن يكون ظاهر النصوص باطلاً وكفراً[٣٨٧]؟ وإذا كان الأمر كذلك فلماذا الخوف من الأخذ بظاهر النص القرآني إلى هذه الدرجة التي تجعل شيخ الإسلام رحمه الله يرى أن الصحيح هو عدم الأخذ به حتى ينظر في أقوال المفسرين؟.

فهذا تناقض أيضاً من تناقضات شيخ الإسلام: ينهى عن التأويل إلا بنص آخر، ويهاجم المؤوّلين ويستنكر أن يكون ظاهر اللفظ غير مراد، ثم ينهى عن الأخذ بظاهر النص إلا بعد النظر في السنة وفي أقوال المفسرين من الصحابة أو التابعين!.

هذا أمر، أما الأمر الآخر: فأي معنى للظاهر يقصد شيخ الإسلام؟ فلقد رأينا سابقاً وجهاً من اللبس في ما يعنيه شيخ الإسلام من (ظاهر النص) يستدعينا الوقوف أمام هذا المصطلح في كل مرة يذكره فيها.

أضف إلى هذا أيضاً أن شيخ الإسلام يوجب الإيمان بما لا يُعرف ولا يفهم معناه إذ يقول: «والرسل إذا أخبروا بشيء ولم نتصوره وجب تصديقهم به[٣٨٨]».

وهذا أمر مستغرب، لأن الله تعالى يأمرنا في كتابه الكريم أن نتدبّر آياته وأن نفهمها ثم نطبّقها، فهل يخاطبنا الله بما لا يُفهَم ولا يتصوّر؟ ثم يأمرنا بأن نفهم ونتدبّر؟ أليس هذا تكليفاً بما لا يطاق؟ يجل عنه رب العالمين سبحانه الذي لا يكلف نفساً إلا وسعها؟

وما أشبه هذا الكلام من الإمام رحمه الله بما ذكره العلامة مصطفى صبري عن أن «فلاسفة القرون الوسطى النصارى مثل سانت أوغسطين وسانت طوماس وسانت أنسلم جعلوا الإيمان ركناً في مرتبة اليقين العقلي» ولهذا ينقل عن القديس أنسلم أنه يقول: «أومن لأفهم لأني لا أفهم إن لم أؤمن[٣٨٩]».

وبعد.. فربما نستنتج مما سبق أن شيخ الإسلام لا يرفض التأويل جملة

(٣٨٧) مجموع الفتاوى ٣: ٣٠٤
(٣٨٨) الفتاوى، ج٦: ١٧٨
(٣٨٩) موقف العقل والعلم ٢: ٢٣٩

وتفصيلاً، ولا يلغي المجاز بإطلاق، وكذلك نجد أن لشيخ الإسلام نظرته الخاصة في مصطلح (ظاهر النص) قد أوضحناه فيما سبق، ورأينا كيف أنه يؤوّل النص بقرينة، ولكنه لا يسميه مؤولاً بل يسميه ظاهراً أيضاً.

ورأينا كذلك أنه ينهى عن التأويل ويدعو إلى الأخذ بظاهر النص، ثم ينهى عن الأخذ بظاهر النص إلا بعد النظر في الأحاديث وأقوال المفسرين!.

وحين نتحدث عن العلامة ابن عثيمين نجده يقول بأن من اعتقد أن ظاهر النص ضلال فهو كافر ضال(٣٩٠).

ثم نجده بعد ذلك يتكلم في قوله تعالى: ﴿أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض﴾، يقول: «قوله: ﴿أأمنتم من في السماء﴾ فهذا ظاهره أن السماء محيطة بالله وهذا الظاهر باطل، وإذا كان الظاهر باطلاً فإننا نعلم علم اليقين أن غير مراد لله(٣٩١)».

فانظر إليه يكفّر من قال بأن ظاهر القرآن ضلال، ثم هاهو يقول بأن ظاهر الآية باطل! بل من قال به يكفر، والباطل عكس الحق! أفليس هذا تناقضاً من العلامة العثيمين رحمه الله؟!

ثم نجده يقول: «السلف مجمعون على أن اليد يد حقيقية»، ويضيف: «فإذا قال لك قائل: أين إجماع السلف؟ هات لي كلمة واحدة عن أبي بكر أو عمر أو عثمان أو علي، يقولون: إن المراد بيد الله اليد الحقيقية؟

أقول له: ائت لي بكلمة واحدة عن أبي بكر، أو عمر، أو عثمان أو علي أو غيرهم من الصحابة والأئمة من بعدهم يقولون: إن المراد باليد القدرة أو النعمة، فلا يستطيع أن يأتي بذلك.

إذن، فلو كان عندهم معنى يخالف ظاهر اللفظ لكانوا يقولون به، ولنقل عنهم، فلما لم يقولوا به، علم أنهم أخذوا بظاهر اللفظ وأجمعوا عليه(٣٩٢)».

وهذه دعوى تفتقر إلى الدليل! لأن من حق المخالف للعلامة العثيمين أن يقول: لا ينسب لساكت قول! ومن أنكر شيئاً فعليه أن يأتي **بدليل ثبوتي** على النفي، فعدم الدليل لا يكون دليلاً على العدم، وأما القول بأنهم إذا لم ينطقوا بما يخالف الظاهر فإن

---

(٣٩٠) مجموع فتاواه ورسائله ٨: ٢٦٥

(٣٩١) السابق ٨: ٣٣٧

(٣٩٢) السابق ٨: ٢٥٧

الأصل هو الظاهر، فإنه إذا كان الظاهر هو المتبادر إلى الذهن فإنا نزعم أن الظاهر ليس إثبات الأعضاء لله في تلك الآيات، بل الظاهر هو ما ذكرته سابقاً من إثبات النصر والمعونة في قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾، والرعاية والعناية في قوله تعالى: ﴿واصبر فإنك بأعيننا﴾ . . . إلخ.

ثم إنه ليس هناك دليل من الشرع على أن الأصل هو الظاهر! مع أن العلامة العثيمين يقول بوجوب إجراء النصوص على ظاهرها كما نقلت عنه قبل قليل، والسؤال هو: من أين أتى بهذا الوجوب؟ فإن قيل: إجماع السلف، فالصحابة لم يرد عنهم نص في هذا! **فلا يبقى إذن إلا حجج العقول واللغة.**

وإذ قد بلغنا هذا الموضع في مناقشة القاعدة الثانية التي يعتمدها شيخ الإسلام في معرفة التوحيد، ننتقل الآن إلى القاعدة الثالثة التي يضعها ابن تيمية من القواعد البديلة عن قواعد المتكلمين.

القاعدة الثالثة

الاكتفاء بما في النص القرآني من حجج وقياسات دون الخروج عنها

لا شك أن القرآن الكريم زاخر بالحجج العقلية الجليّة، ولا شك أن تلك الحجج القرآنية حجج قوية موجهة إلى أولئك الخصوم الذين كانوا يوردون ـ بحسب ثقافة عصرهم وبحسب قدرتهم على الجدل وبحسب علومهم ومعارفهم ـ كانوا يوردون من الحجج ما يحضرهم مما يتفق مع تلك الظروف والعوامل والدرجة المعرفية، وهم ـ في حالهم تلك ـ أهل جدل وخصومة ولهذا وصفوا في القرآن الكريم بأنهم أهل جدل وأنهم قوم لُدٌّ[٣٩٣] أي أنهم شديدو الجدل، وأنهم قوم خصمون[٣٩٤]، ومن أجل هذا قال سبحانه وتعالى: ﴿ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً﴾ [الفرقان: ٣٣].

ولم يخف هذا المعنى على شيخ الإسلام رحمه الله فيقول في تفسير هذه الآية:

---

(٣٩٣) سورة مريم آية (٩٧)

(٣٩٤) سورة الزخرف آية (٥٨)

«أخبر سبحانه أن الكفار لا يأتونه بقياس عقلي لباطلهم إلا جاءه الله بالحق، وجاءه من البيان والدليل، وضرب المثل بما هو أحسن تفسيرًا وكشفًا وإيضاحًا للحق من قياسهم[٣٩٥]»

لكننا حين نعود إلى السياق الذي ورد فيه هذا النص، فسنجد أنه ابتدأ بالرد على الإمام المتكلم فخر الدين الرازي رحمه الله (ت ٦٠٦هـ) الذي كان يقرر ـ شأنه شأن غيره من متكلمي المسلمين ـ أن دلالة الألفاظ لا تفيد اليقين، وأن الأخبار لا تفيد العلم؛ لأن العبارات تحتمل المعاني فلا بد من أن يرجع فيها إلى الواقع بما هو واقع وإلى العقل وقطعياته واستدلالاته، وهذا كلام لا يتفق معه شيخ الإسلام رحمه الله، فبيّن أن هاتين العبارتين من الإمام الرازي هما «مقدّمتا الزندقة[٣٩٦]»، **وفي هذا الإطار يستشهد بالآية السابقة: ﴿ولا يأتونك بمثل. . . .﴾ موجهاً إياها إلى المتكلمين وأشباههم ممّن يقدمون قواطع العقول على ظواهر النصوص!**.

على أن شيخ الإسلام ينقل عن الإمام الرازي وجهة نظره التي يبرر بها لجوءه إلى الأدلة العقلية والأقيسة المنطقية في إثبات العقائد، وجهة نظر الرازي المتمثلة في أن الصحابة بل المجتمع الذي نزل القرآن في عهده ووجه خطابه له لم يكن مطلعاً على شبهات الثقافات المختلفة والفلسفات المتضاربة ولهذا لم يكن هناك ردود قرآنية على شبهات لم تطرح، فإن العرب بعامة كانوا يؤمنون بوجود الصانع تعالى، ولكنهم كانوا مشركين، إضافة إلى إنكارهم البعث بعد الموت مع علمهم بوجود صانع لهذا الكون.

يرفض شيخ الإسلام وجهة النظر هذه من الإمام الرازي فيعلق عليها بأن «هذه المقالات **لا تجدها إلا عند أجهل المتكلمين في العلم وأظلمهم من هؤلاء المتكلمة** والمتفلسفة والمتشيّعة والاتحادية في الصحابة. . .[٣٩٧]».

وكذلك يستشهد الشيخ بهذه الآية التي نزلت في شأن الكفّار المحاربين للإسلام، يستشهد بها في الرد على المتكلمين الذين جل غايتهم نصرة الدين والرد على المشككين فيه، فيقول:

«وكذلك العقليات الصريحة، إذا كانت مقدماتها وترتيبها صحيحًا لم تكن إلا

(٣٩٥) مجموع الفتاوى ٤: ٦٥
(٣٩٦) مجموع الفتاوى ٤: ٦٥
(٣٩٧) مجموع الفتاوى ٤: ٦٥

حقًا، لا تناقض شيئًا مما قاله الرسول، والقرآن قد دل على الأدلة العقلية التي بها يعرف الصانع وتوحيده، وصفاته وصدق رسله، وبها يعرف إمكان المعاد. ففي القرآن من بيان أصول الدين التي تعلم مقدماتها بالعقل الصريح ما لا يوجد مثله في كلام أحد من الناس، بل عامة ما يأتي به حذَّاق النظار من الأدلة العقلية يأتي القرآن بخلاصتها، وبما هو أحسن منها، قال تعالى: ﴿وَلاَ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣]».

فتأمل كيف يستشهد بهذه الآية التي نزلت في حق المشركين المشككين، كيف يأتي بها ابن تيمية مستشهداً بها ضد المتكلمين من المسلمين! فالمشركون كانوا يأتون بأمثلة لهدم القرآن والنبوة! فقال الله تعالى فيهم: ﴿ ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً﴾ فما وجه الاستشهاد بها في حق المتكلمين من المسلمين الذين يأتون بالأدلة العقلية وهدفهم نصرة القرآن لا هدمه، فهل من الحق أن يساوى بينهم وبين المشركين في الحكم؟

ثم يتابع فيقول: «وأما الحجج الداحضة التي يحتج بها الملاحدة، وحجج الجهمية مُعَطِّلَة الصفات، وحجج الدهرية وأمثالها؛ كما يوجد مثل ذلك في كلام المتأخرين الذين يصنفون في الكلام المبتدع وأقوال المتفلسفة ويدعون أنها عقليات ففيها من الجهل والتناقض والفساد، ما لا يحصيه إلا رب العباد، وقد بسط الكلام على هؤلاء في مواضع أخر(٣٩٨)».

والجهمية هم المتكلمون من المعتزلة ومن وافقهم من متأخري الأشعرية عند شيخ الإسلام(٣٩٩).

هذا مع علم شيخ الإسلام **أن كثيراً مما ورد في القرآن الكريم إنما كان يراعى فيه حال المخاطَب** فيقول مثلاً ـ في شرح قوله تعالى: ﴿أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم﴾ ـ يقول في شرحها: «وهذه مقدمة معلومة بالبديهة، ولهذا جاء فيها باستفهام التقرير الدال على أن ذلك **مستقر معلوم عند المخاطب**... (٤٠٠)».

(٣٩٨) مجموع الفتاوى ١٢: ٤٨
(٣٩٩) مجموع الفتاوى ٤: ٩١
(٤٠٠) مجموع الفتاوى ٣: ١٨٧

بل يذكر شيخ الإسلام أن هؤلاء الذين يستخدمون الأدلة العقلية المنطقية التي لا توجد في القرآن الكريم مذمومون من علماء الإسلام « ولهذا مازال علماء المسلمين وأئمة الدين يذمونه ويذمون أهله، وينهون عنه وعن أهله حتى رأيت للمتأخرين فتيا فيها خطوط جماعة من أعيان زمانهم من أئمة الشافعية والحنفية وغيرهم، فيها كلام عظيم في تحريمه وعقوبة أهله، حتى إن من الحكايات المشهورة التى بلغتنا: أن الشيخ أبا عمرو بن الصلاح أمر بانتزاع مدرسة معروفة من أبي الحسن الآمدي، وقال: أخذها منه أفضل من أخذ عكا، مع أن الآمدي لم يكن أحد في وقته أكثر تبحرًا في العلوم الكلامية والفلسفية منه، وكان من أحسنهم إسلاما، وأمثلهم اعتقادًا(٤٠١)».

فإذا كان الإمام العلامة الآمدي مطروداً من مدرسته التي كان يديرها ويشرف عليها لأنه كان متكلِّماً معتنياً بالأقيسة المنطقية، ولأنه أتى بأدلة عقلية منطقية لم ترد في القرآن الكريم فكيف بغيره؟ وإذا كان انتزاع المدرسة منه أعظم من فتح عكا نفسها حين كانت بأيدي الصليبيين، فكيف بغيره؟

ويضيف ابن تيمية: «ومن المعلوم أن الأمور الدقيقة - سواء كانت حقا أو باطلاً، إيمانًا أو كفرًا لا تعلم إلا بذكاء وفطنة، فكذلك أهله قد يستجهلون من لم يشركهم في علمهم، وإن كان إيمانه أحسن من إيمانهم، إذا كان فيه قصور في الذكاء والبيان، وهم كما قال اللّه تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنْ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ. وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ. وَإِذَا انقَلَبُوا إِلَى أَهْلِهِمْ انقَلَبُوا فَكِهِينَ. وَإِذَا رَأَوْهُمْ قَالُوا إِنَّ هَؤُلاَءِ لَضَالُّونَ ۝ وَمَا أُرْسِلُوا عَلَيْهِمْ حَافِظِينَ. فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ. عَلَى الْأَرَائِكِ يَنظُرُونَ. هَلْ ثُوِّبَ الْكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [المطففين: ٢٩-٣٦](٤٠٢)».

وواضح هنا كيف أن شيخ الإسلام رحمه الله يستشهد بهذه الآية التي وردت في المشركين المجرمين الذين يستهزئون بالمؤمنين، واضح أنه يسوقها هنا في المتكلمين الذين يستجهلون من يتكلم في النصوص بلا عقل، فيهجم عليها هجوماً دون نظر في معانيها، ولا تفكر في مقاصدها، فيأخذها بمعزل عن العقل وعن الواقع ثم يفهمها بطريقته الخاصة ويضلّل من خالفه فيها، هؤلاء المتكلمون المعتنون بالعلوم العقلية حين يستجهلون من لا يعمل عقله يشبههم شيخ الإسلام رحمه الله بالمجرمين من الكافرين

(٤٠١) مجموع الفتاوى ٩: ٧

(٤٠٢) مجموع الفتاوى ٩: ٨

الذين يستهزئون بالمؤمنين، وهذا أمر يدعو إلى التأمل في استراتيجية شيخ الإسلام رحمه الله في ردّه على خصومه.

ثم يقول في وصف هؤلاء المتكلمين من المسلمين المعتنين بالعقلوم العقلية والذين ينطلقون من العقل والواقع في فهم النصوص: «فإذا تقلدوا عن طواغيتهم أن كل ما لم يحصل بهذه الطريق القياسية فليس يعلم، وقد لا يحصل لكثير منهم من هذه الطريق القياسية ما يستفيد به الإيمان الواجب، فيكون كافرا زنديقًا منافقًا جاهلًا ضالاً مضلا، ظلوما كفورا، ويكون من أكابر أعداء الرسل، الذين قال اللّه فيهم: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنْ الْمُجْرِمِينَ وَكَفَى بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا. وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلاَ نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً. وَلاَ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣١-٣٣][٤٠٣]».

ويضيف: «وربما حصل لبعضهم إيمان، إما من هذه الطريق أو من غيرها. ويحصل له أيضا منها نفاق، فيكون فيه إيمان ونفاق، ويكون في حال مؤمنًا وفي حال منافقا، ويكون مرتدًا، إما عن أصل الدين، أو عن بعض شرائعه، إما ردة نفاق، وإما ردة كفر. وهذا كثير غالب، لاسيما في الأعصار والأمصار التي تغلب فيها الجاهلية والكفر والنفاق. فلهؤلاء من عجائب الجهل والظلم والكذب والكفر والنفاق والضلال ما لا يتسع لذكره المقام[٤٠٤]».

فيعمم شيخ الإسلام هنا حكمه على جميع من يستخدم القياس العقلي بأن لهم من عجائب الجهل والظلم والكذب والكفر والنفاق.

وإذن فلا يجوز الخروج عن أدلة القرآن الكريم العقلية التي جاء بها، ولا يجوز تجاوزها إلى غيرها بأي حال من الأحوال، ومن خرج عن هذه الأدلة فقد تعرّض لتلك الأوصاف التي يذكرها ابن تيمية رحمه الله تعالى.

ولا نجد لشيخ الإسلام أدلة يسوقها في سبيل تأييد هذا الرأي الذي يؤكده أشد التأكيد، لا نجد له أدلة إلا من مثل قوله تعالى: ﴿ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً﴾.

إن هذه الآية تثبت الحق لما جاء به القرآن في الرد على ما يسوقه المشركون

---

(٤٠٣) السابق.

(٤٠٤) السابق نفسه.

المكذّبون الجاحدون من جدليات يبطلون بها النبوة والألوهية، ولكنها لا تنفي الحق عما يمكن أن يتوصل إليه العقل الإنساني من أي دلالة تطابق الواقع أو قطعيات العقول، في سبيل نصرة الإسلام، وتأييد الرسول! فكيف تساق في ذم المتكلمين؟!

وكذلك ربما يستشهد شيخ الإسلام بقوله تعالى: ﴿ولقد صرّفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل[٤٠٥]﴾، ويقول: «المثل هو القياس، ولهذا اشتمل القرآن على خلاصة الطرق الصحيحة التي توجد في كلام جميع العقلاء من المتكلمة والمتفلسفة وغيرهم. .[٤٠٦]».

ولا خلاف في أن القرآن مليء ببراهين عقلية يجادل بها قوماً مؤمنين بوجود الله غير جاحدين لذلك وإن كانوا يأبون إلا أن يشركوا معه آلهة أخرى.

ومن الممكن جدًّا أن يفهم من الآية التي ساقها أن المقصود بالناس هم الناس الذين كان الحجاج العقلي موجهاً إليهم وفق ظروفهم ومعارفهم لا جميع الناس في كل عصر وفي كل موطن. وبهذا الوجه تفهم أمثال تلك العمومات في القرآن، من مثل قوله تعالى في الريح التي أرسلت على عاد: ﴿تدمّر كل شيء بأمر ربها﴾، ومن المعلوم أنها لم تدمر الشمس ولا القمر وهما من الأشياء!.

فلا دلالة قطعية في هذه الآية الكريمة على أنه لا دليل عقلي إلا في القرآن الكريم فقط لا يجوز الخروج عنه بأي حال من الأحوال.

ولست هنا في صدد ذكر كل ما يستشهد به شيخ الإسلام، فحسبنا أن نشير إلى ذلك إشارة توضح القصد.

هذا، وإن من حق المتكلمين أن يردّوا على كل هذا **بأن القرآن الكريم أحال على العقل في كثير من آياته الكريمات، وأمر بالنظر في عشرات المواطن في القرآن الكريم، ولم يعيّن طريقة محدّدة لا يجوز الخروج عنها في النظر والاستدلال، ولم يحدد قانوناً تفصيلياً قاطعاً في النظر لا يجوز تجاوزه إلى غيره، بل هذا أمر مسكوت عنه يجتهد فيه البشر، فإذا وافق النظر الواقع فبها ونعمت، وإذا لم يوافق الواقع فحسبنا بالواقع مكذِّباً للاستنتاج الخطأ، أما ما كان في دائرة الظن فليس غير الحوار سبيلاً لأن يراجع المرأ حساباته، والأمر في هذه الحالة فيه سعة.**

---

(٤٠٥) مجموع الفتاوى ٢: ٣٤

(٤٠٦) مجموع الفتاوى ٢: ٣٤

ولقد أشار شيخ الإسلام رحمه الله إلى طريقة تقرير القرآن الكريم لمسائل أصول الدين، وإلى دلائله التي أقامها على تلك المسائل، فمن ذلك:

أ. الدلالة على آيات الخلق بعامة وخلق الإنسان بخاصة:

وفي هذا يقول شيخ الإسلام: «الطريقة المذكورة في القرآن هي الاستدلال بحدوث الإنسان وغيره من المحدثات المعلوم حدوثها بالمشاهدة ونحوها على وجود الخالق سبحانه وتعالى، فحدوث الإنسان يستدل بحدوثه على المحدِث، لا يحتاج إلى يستدل على حدوثه بمقارنة التغير أو الحوادث له، ووجوب تناهي الحوادث(٤٠٧)».

ويذكر شيخ الإسلام أن هناك فرقاً بين الاستدلال بحودث الإنسان وبين الاستدلال على حدوثه، وذكر أن الذي في القرآن هو الأوّل لا الثاني، كما قال تعالى: ﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾ [الطور: ٣٥]، وقال إن «نفس حدوث الحيوان والنبات والمعدن والمطر والسحاب ونحو ذلك معلوم بالضرورة، بل مشهود لا يحتاج إلى دليل، وإنما يعلم بالدليل ما لم يعلم بالحس والضرورة(٤٠٨)».

ولئن صحّ ما يقول شيخ الإسلام فهذا عائد إلى أن الخطاب القرآني كان موجهاً إلى العرب والعرب كانوا قوماً مشركين، أي أنهم يؤمنون بالخلق ابتداءً ولكنهم يشركون آلهة أخرى، ولكن هذا لا يعني أن معرفة حدوث الحوادث معلوم بالضرورة كما يدّعي، ذاك أن من الناس من يقول إن هذا من طبائع الكون الذي أصله قديم، فهو قديم تقوم به الحوادث، ويتولد بعضها من بعض، وهذا لا بد للردّ عليه من إثبات دليل الحدوث، والقرآن الكريم حين أمرنا بالنظر في الكون لم يحدد لنا طريقة ننظر بها، وليس في القرآن كله ما يبطل نظرية إثبات الحوادث التي يقول بها المتكلمون، والتي يهدف شيخ الإسلام رحمه الله إلى نسفها وإبطالها.

وكذلك يسوق ابن تيمية آيات أخر في الموضوع نفسه ـ أي خلق الإنسان ـ فيستشهد بقوله تعالى: ﴿أو لا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً﴾ [مريم: ٦٧]، وقوله تعالى: ﴿قال كذلك قال ربك هو عليّ هيِّن﴾ [مريم: ٩].

ويقيس خلق الإنسان بخلق غيره من الحيوانات والنباتات فيقول: «وحدوث

---

(٤٠٧) درء التعارض مج ٤: ١١١

(٤٠٨) السابق مج ن، ص ن

الإنسان من المني كحدوث الثمار من الأشجار، وحدوث النبات من الأرض، وأمثال ذلك، ومن المعلوم بالحس أن نفس الثمرة حادثة كائنة بعد أن لم تكن. . .[٤٠٩]».

ب. الأدلة القرآنية العقلية:

وفي هذا السياق يشير شيخ الإسلام إلى مثل قوله تعالى: ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله، إذاً لذهب كل إله بما خلق، ولعلا بعضهم على بعض﴾، وكذلك إلى قوله تعالى: ﴿قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يمكلون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً (٥٦) أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه إن عذاب ربك كان محذوراً﴾ [الإسراء: ٥٦، ٥٧].

ومن مثل قوله سبحانه: ﴿ضرب لكم مثلاً من أنفسكم هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم﴾ [الروم: ٢٨].

ومن مثل قوله تعالى: ﴿أم اتخذوا من دون الله شفعاء قل أولو كانوا لا يملكون شيئاً ولا يعقلون﴾ [الزمر: ٤٣][٤١٠].

فكل تلك الآيات قائمة على أدلة عقلية لا شك، ولكن من أين للشيخ رحمه الله أنه لا أدلة عقلية إلا ما في القرآن الكريم فقط؟ وأنه لا يجوز استعمال أدلة عقلية من خارج النص القرآني؟

وإذا كانت الأدلة العقلية القرآنية هي الأفضل فلا أحد يشكك في هذا، ولكن من المهم النظر إلى الذين خاطبهم النص القرآني وكيف يفكرون، فهناك فرق بين الملحد وغير الملحد، وهناك فرق بين من يسلِّم بوجود خالق، ومن ينكر وجود الخالق، وبين من يسلّم بحدوث الكون وينكر حدوثه!

ولم يكن العرب ينكرون أن الله هو الخالق لهم وللسموات والأرض بالطبع، ولكنهم كانوا يشركون مع الله آلهة أخرى، فتلك مصيبتهم الكبرى، والعقليات إذا قامت على نظر صحيح واستدلال صحيح فهي تتضافر مع الأدلة العقلية القرآنية ولا تضادها، وليس في القرآن كله نص قطعي يفيد بطلان ما توصل إليه المتكلمون في إثبات حدوث

---

(٤٠٩) مج ٤: ١١١

(٤١٠) ينظر الدرء مج ٥: ١٩٥

الكون، لاسيّما إذا أيّد العلم الحديث نظرتهم في التركيب وفي تماثل الأجسام وفي تكوّنها من أجزاء صغيرة جداً (الذرات)، وهو ما نفاه ابن تيمية طويلاً[٤١١].

لقد أمر الله تعالى بالنظر في الكون في عشرات الآيات القرآنية، ولكنه تعالى لم يحدّد لنا طريقة لا يجوز الخروج عنها في النظر والاستدلال، والمهم هو معرفة الشيء على حقيقته، فإذا ثبت حدوث الكون بالأدلة العقلية واعتُرِض عليها، فلا بد من تقديم الأدلة على بطلانها، ولقد قدّم المتكلمون أدلتهم على حدوث الأجسام، فأثبتوا الأكوان ـ والأكوان في مصطلح المتكلمين هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ـ أثبتوها قائمة بالأجسام، وأثبتوا أن الأجسام مركبة من ذرات صغيرة، ثم برهنوا على أن ما لا يخلو من الحادث فهو حادث، ولقد بذل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله جهداً كبيراً لإبطال ما قاله المتكلمون، وبعد مضي القرن بعد القرن أثبت العلم الحديث نظرية المتكلمين في أن الأجسام مكوّنة من ذرات، وأنها لا تخلو من الاجتماع أو الافتراق، وأن الكون لم يكن ثم كان، إلى آخر ما يتصل بهذا البحث.

إن المشكلة بين شيخ الإسلام والمتكلمين، والتي من أجلها يؤصل شيخ الإسلام لهذه القواعد التي نسردها في موضوعنا هذا، إن المشكلة هي أن شيخ الإسلام يجيز أن تقوم الحوادث بالذات الإلهية، وهو ما أنكره المتكلمون، ذاك أن الحوادث القائمة بالأجسام هي التي دلتنا على حدوثها فكيف تضاف إلى الذات الإلهية القديمة؟ هذا سيؤدي إلى التناقض، وإذن فستبطل أدلة حدوث الكون، ويتاح المجال لمن يقول بأن مادة الكون قديمة تقوم بها الحوادث المختلفة!.

إن شيخ الإسلام يرحمه الله يريد أن يلغي أدلة المتكلمين التي أيّدها العلم الحديث اليوم، مدّعياً أن حدوث أعيان الحوادث يدرك ضرورة، والصحيح أن تلك الحوادث تدرك ضرورة ولكنها لا تفيد أن الكون محدَث فربما كانت متولدة عن مادّة قديمة الأصل! والصحيح أيضاً أنه يجب أن نراعي حال المخاطَبين من العرب الذين نزل القرآن يخاطبهم ابتداءً وكيف كانوا يفكرون، ولم يحجر الخطاب القرآني على العقول بل أحال إليها وعوّل عليها، وأقام الحجج على دلائلها، وأمر بالنظر في الكون ولم يحدد طريقة يجب السير عليها ولا يجوز الخروج عنها، وحين نزعم أنه لا يجوز

---

(٤١١) ينظر القسم الرابع من هذا الكتاب (هل العقل مقدم على النقل؟ قراءة نقدية في كتاب درء التعارض).

الخروج عن الأدلة القرآنية فهي دعوى محضة تخالفها عشرات الآيات الكريمة التي تأمر بالنظر وتدعو إلى إعمال العقول والتفكر والتدبر.

ج. الأمثال والأقيسة القرآنية (وقياس الأولى خصوصاً):

أما الأمثال والأقيسة القرآنية فإن شيخ الإسلام رحمه الله يؤكد أنها «هي الغاية في دعوة الخلق إلى الله، كما قال: ﴿ولقد صرّفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل﴾ [الإسراء: ٨٩](٤١٢)» ويضيف بأنه قد «اشتمل القرآن على خلاصة الطرق الصحيحة التي توجد في كلام جميع العقلاء(٤١٣)».

أما قوله سبحانه وتعالى: ﴿من كل مثل﴾ فهذا شبيه بقوله سبحانه عن ريح عاد: ﴿تدمّر كل شيء بأمر ربها﴾، فهي على وجه الحقيقة لم تدمر الشمس والقمر مثلاً! مع أنهما يندرجان ضمن (كل شيء)!، وهكذا الحال في قوله سبحانه: ﴿من كل مثل﴾ فليس المقصود كل مثل في كل جانب وفي كل موضوع وفي كل باب من أبواب العلم مثلاً! ولكن المقصود: من كل مثل مناسب لهداية الناس الذين توجه إليهم هذا الخطاب، وهذا لا يعني عدم جواز ضرب أمثلة من غير القرآن، فلقد ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم للناس الأمثلة من خارج القرآن، وكذلك فعل غيره من معلمي الإسلام على مرّ العصور.

أما الأمثال القرآنية فيذكر شيخ الإسلام نوعين منها:

الأول: ضرب الأمثال للاعتبار بالأمم السابقة، وهي طريقة «من الطرق الواضحة القاطعة المعلومة إلى قيام الساعة بالتواتر من أحوال أتباع الأنبياء، وأحوال من كذبهم وكفر بهم، حال نوح وقومه، وهود وقومه، وصالح وقومه، وحال إبراهيم وقومه، وحال موسى وفرعون، وحال محمد صلى الله عليه وسلم وقومه(٤١٤)».

ويضيف «وهذه الطريق قد بينها الله في غير موضع من كتابه كقوله: ﴿كذبت قبلهم قوم نوح والأحزاب من بعدهم﴾ إلى قوله: ﴿فكيف كان عقاب﴾ [غافر: ٥]، وقال: ﴿وإن يكذبوك فقد كذبت قبلهم قوم نوح وعاد وثمود، وقوم إبراهيم وقوم

(٤١٢) مجموع الفتاوى ٢: ٣٤
(٤١٣) السابق ج ن، ص ن
(٤١٤) مجموع الفتاوى ٤: ١٢٩

لوط، وأصحاب مدين وكذب موسى﴾ إلى قوله: ﴿فكأين من قرية أهلكناها وهي ظالمة﴾. . . . إلخ[٤١٥]».

إلى أن قال: «فبين أنه تارك آثار القوم المعذبين للمشاهدة، ويستدل بذلك على عقوبة الله لهم، وقال تعالى: ﴿وكم أهلكنا من القرون﴾، فذكر طريقين يعلم بهما ذلك:

أحدهما: ما يعاين ويعقل بالقلوب.

والثاني: ما يسمع، فإنه قد تواتر عند كل أحد حال الأنبياء، ومصدقهم ومكذبهم. . . إلخ[٤١٦]».

أما النوع الثاني من الأمثال القرآنية: فهي الأمثال العقلية، من مثل قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً عَبْدًا مَمْلُوكًا لاَ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ (٧٥)﴾ [النحل/ ٧٥]، قال ابن تيمية: «فبيّن أن كونه مملوكاً عاجزاً صفة نقص، وأن القدرة والملك والإحسان صفة كمال، وأنه ليس مثل هذا، وهذا لله، وذاك لما يعبد من دونه[٤١٧]».

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَم لاَ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاَهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لاَ يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٧٦)﴾ [النحل/ ٧٦]، قال ابن تيمية: «وهذا مثل آخر: مثل العاجز عن الكلام، وعن الفعل الذي لا يقدر على شيء، والآخر المتكلم الآمر بالعدل الذي هو على صراط مستقيم، فهو عادل في أمره مستقيم في فعله.

فبيّن أن التفضيل بالكلام المتضمن للعدل والعمل المستقيم؛ فإن مجرد الكلام والعمل قد يكون محموداً، وقد يكون مذموماً، فالمحمود هو الذي يستحق صاحبه الحمد، فلا يستوى هذا والعاجز عن الكلام والفعل[٤١٨]».

إلى غير ذلك من الأمثلة القرآنية التي أشار إليها شيخ الإسلام في مواضع مختلفة من كتبه.

---

(٤١٥) مجموع الفتاوى ٤: ١٢٩

(٤١٦) السابق ج ن، ص ن.

(٤١٧) مجموع الفتاوى ٦: ٤٩

(٤١٨) السابق ٦: ٥٠

أما الأقيسة العقلية: فلقد اعتنى شيخ الإسلام رحمه الله بنوع من أنواع القياس هو (قياس الأَوْلى[٤١٩]) تحدث عنه كثيراً، وأشاد به طويلاً، وبنى عليه كثيراً من أقواله لاسيّما في إثبات بعض الصفات، ومعنى هذا القياس يشرحه شيخ الإسلام إذ يقول مناقشاً (نفاة الصفات)، يقول:

«فإن الحياة والعلم والقدرة، والسمع والبصر والكلام صفات كمال، ممكنة بالضرورة ولا نقص فيها، فإن من اتصف بهذه الصفات فهو أكمل ممن لا يتصف بها، والنقص في انتفائها لا في ثبوتها، والقابل للاتصاف بها كالحيوان، أكمل ممن لا يقبل الإتصاف بها كالجمادات.

وأهل الإثبات يقولون للنفاة: لو لم يتصف بهذه الصفات لاتصف بأضدادها من الجهل والبَكَم، والعَمَى والصَّمَم.

فقال لهم النفاة: **هذه الصفات متقابلة تقابل العدم والملكة، لا تقابل السلب والإيجاب، والمتقابلان تقابل العدم والملكة إنما يلزم من انتفاء أحدهما ثبوت الآخر، إذا كان المحل قابلاً لهما، كالحيوان الذي لا يخلو إما أن يكون أعمى وإما أن يكون بصيرًا؛ لأنه قابل لهما، بخلاف الجماد فإنه لا يوصف لا بهذا ولا بهذا**[٤٢٠]».

حين أصف إنساناً بعدم الذكاء فهذا يقتضي مباشرة وصفه بالغباء، لماذا؟ لأن الإنسان قابل للوصف بكلا الأمرين.

حين أصف إنساناً بعدم البصر فهذا يقتضي مباشرة وصفه بالعمى، لماذا؟ لأن الإنسان قابل للوصف بكلا الأمرين.

لكن ماذا لو وصفت الجدار بعدم البصر؟ هل يعني هذا أن الجدار أعمى؟ الإجابة: لا، فالجدار ليس ببصير وليس بأعمى لأنه غير قابل لهذه الأوصاف، وهي معدومة فيه وليس هو مظنة وجودها.

وكذلك لو وصفت الجدار بعدم الذكاء، فهذا لا يقتضي إيجاب الغباء له، لأن الذكاء والغباء متعلقان بالقابل لهما، والقابل لهما هو ذو العقل المفكِّر أي الإنسان، أما الجدار فليس بقابل لهذين المعنيين أصلاً، فنفي الذكاء عن الجدار لا يلزم منه وصفه بالغباء.

---

(٤١٩) الأَوْلى على وزن (أعلى)

(٤٢٠) مجموع الفتاوى ٦: ٥٤

حين يصف (نفاة الصفات) كما يسمهيم شيخ الإسلام، حين يصفون الله تعالى بأنه قادر ولكن لا يقوم به معنى هو القدرة، فإن شيخ الإسلام يعترض ويقول:

إذا لم تجعلوه محلاً لهذا المعنى الذي هو القدرة فيلزم من هذا أن يكون عاجزاً، وحين لا تجعلونه محلاً لمعنى هو العلم فقد جعلتموه جاهلاً، وحين لا تجعلونه محلاً لمعنى هو البصر فقد جعلتموه أعمى... إلى آخره.

حينئذ قال النفاة: إن هذه المقابلة التي تقول بها، ليست في موجود يقبل أن تقوم به المعاني، فعدم جواز قيام هذه المعاني مضافة إلى الذات الإلهية لا يعني بالضرورة قيام أضدادها كما تقول.

فذات الله تعالى القديمة الواحدة وحدة مطلقة حقيقية لا يجوز أن يحل فيها أي شيء لا معنى ولا فعل ولا غيره، فهو إذن يوصف بأنه قادر لأنه إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، وليس لأنه قد قام به معنى يضاف إلى ذاته اسمه القدرة، فهذا يقتضي التركيب، لأن ذات الإنسان تقوم بها قدرة، فالإنسان القادر ذات وقدرة، لولا القدرة لما أصبح قادراً، بعكس الذات الإلهية فإنها لا تحتاج إلى هذه المعاني، فالذات وحدها كافية ليصح الفعل منها، بعكس المخلوقات، وإذن فلو أثبتنا هذه المعاني (الحياة والقدرة والعلم وغيرها) مضافة إلى الذات وقائمة بالذات لشبهنا الخالق بالمخلوق، ولكن ذات الله تعالى حي وقادر وعليم بلا حاجة إلى هذه المعاني، فهو حي بذاته وليس محتاجاً إلى معنى هو حياة زائدة على الذات، وهو قادر بذاته وليس محتاجاً إلى معنى هو قدرة زائدة على الذات... إلخ[٤٢١].

لكن شيخ الإسلام يزن الأمور بطريقة أخرى حين يقول:

إن الموجود الذي يقبل الحياة والكلام مثلاً هو أكمل ممن لا يقبل هذه الصفات.

فهذا كلام لا غبار عليه في دائرة المخلوقات المحدثات! أما مطلقاً فلا، لأن الله تعالى حي قدير عليم متكلم بدون حاجة إلى غير ذاته تعالى ليتصف بتلك الصفات الجليلة، بعكس المخلوقين الذين يحتاجون إلى المعاني، فالإنسان يولد بلا علم ثم يحصل العلم فيصبح عالماً بعلم، ويولد غير قادر فيحصل القدرة وقدرته تتفاوت فهو قادر بقدرة، وهو ذات تضاف إليها الحياة ليصبح حياً، فهو حي بحياة، ثم تزول منه الحياة فيعود ذاتاً فقط بلا حياة!.

---

(٤٢١) وهذا معنى راق جدًّا في تنزيه الذات الإلهية.

فهذه المعاني لا تليق بالله تعالى، فهو مستغن بذاته عن كل تلك المعاني التي يزعمونها زائدة أو قائمة أو حالّة بذاته تعالى، وذاته غنية بنفسها لا تحتاج كل تلك المعاني.

وذاته الغنية لا تقبل تلك المعاني، ولكن هذا لا يعني بالضرورة فرض أضدادها، ففرض أضدادها يحصل للقابل لها من المخلوقات، وليس لله.

ومن هنا نعلم أنه لا يجوز إطلاق ما قاله ابن تيمية حين قال: «لو لم يتصف بتلك الصفات لاتصف بأضدادها من الجهل والبكم، والعمى والصمم».

وهاهنا يعترض من يسميهم النفاة بأن هذا الكلام غير صحيح لأن نوع هذا التقابل هو تقابل العدم والملكة، وليس تقابل السلب والإيجاب.

وهنا يكمل شيخ الإسلام كلامه فيقول:

«فيقول لهم أهل الإثبات: هذا باطل من وجوه:

أحدها: أن يقال: الموجودات نوعان: نوع يقبل الاتصاف بالكمال كالحي، ونوع لا يقبله كالجماد، ومعلوم أن القابل للاتصاف بصفات الكمال أكمل ممن لا يقبل ذلك[٤٢٢]».

نلحظ هنا أنه ذكر (الكمال) مجرّدًا من أي قيد، وهذا كلام مقبول على هذه الصورة، فالقابل للاتصاف بالكمال المحض أكمل ممن لا يقبله، فهذا كلام لا غبار عليه.

ولكن الكمال إذا كان مناسباً لنوع معيّن ـ أي أنه كمال مقيّد بمن قام به دون غيره ـ فهو كمال خاص به فلا يسوغ حينئذ تعميمه على جميع الموجودات، فمن ذلك مثلاً: الزواج بالنسبة للإنسان، إنه كمال في حق الإنسان لكنه ليس كمالاً في حق جميع الموجودات، فإجراء المقابلة بين الإنسان والملائكة هنا ـ على سبيل المثال ـ في هذا الأمر بالتحديد ليس مما يسوغ؛ لاختلاف جهة المقابلة بينهما، فإذا وصف الإنسان هنا بالزواج فلا يجوز وصف الملائكة بالعنّة مثلاً أو بالضعف الجنسي! لأن الملائكة ليست محلاً لهذا الأمر الوجودي.

وهكذا نعلم عدم دقة قول شيخ الإسلام رحمه الله حين يقول: «وحينئذ، فالرب إن لم يقبل الاتصاف بصفات الكمال لزم انتفاء اتصافه بها، وأن يكون القابل لها وهو

---

(٤٢٢) مجموع الفتاوى ٦: ٥٤

الحيوان الأعمى الأصم الذي لا يقبل السمع والبصر أكمل منه، فإن القابل للسمع والبصر في حال عدم ذلك أكمل ممن لا يقبل ذلك. فكيف المتصف بها؟! فلزم من ذلك أن يكون مسلوبًا لصفات الكمال على قولهم ممتنعًا عليه صفات الكمال. فأنتم فررتم من تشبيهه بالأحياء فشبهتموه بالجمادات، وزعمتم أنكم تنزهونه عن النقائص فوصفتموه بما هو أعظم النقص(٤٢٣)».

فعدم قابلية وصف الله ببعض صفات الكمال **المقيّدة بموضوعاتها اللائقة بها** لا يقتضي البتة وصف الله بأضداد تلك الصفات، لما بيّنت من اختلاف (عنوان القضية) أو (جهة القضية).

ثم يقول شيخ الإسلام: «وكذلك إذا قدرنا موصوفين بهذه الصفات؛ أحدهما: يقدر على التصرف بنفسه، فيأتي ويجيء، وينزل ويصعد، ونحو ذلك من أنواع الأفعال القائمة به والآخر يمتنع ذلك منه، فلا يمكن أن يصدر منه شيء من هذه الأفعال كان هذا القادر على الأفعال التي تصدر عنه، أكمل ممن يمتنع صدورها عنه(٤٢٤)».

فهنا وبناء على ما سبق تظهر لنا مغالطة شيخ الإسلام رحمه الله فيما يقرره هنا، حين يقول: «إذا قدّرنا موصوفين»، فهو قد ذكر موصوفين مطلقين، دون أن يحدد أي قيد، وهو كلام غير دقيق؛ لأن الذي يقبل الصعود والنزول وسائر هذه الانتقالات من مكان إلى آخر هو (المحدود)، فإذا أجريت المقابلة بين متقابلين (محدودين) فقد تصح، أما إجراؤها بين محدود وغير محدود، ثم الإيهام بأن غير المحدود حين لا يقبل ما يقبله المحدود من الصفات يلزم منه نقص غير المحدود، فهذا نوع من المغالطة.

ويوضح ابن تيمية هذه القاعدة أكثر حين يقول: «فالحيوان الذي يقبل أن يتحرك بقدرته وإرادته إذا قُدِّر عجزه هو أكمل مما لا يقبل الاتصاف بذلك كالجماد(٤٢٥)».

وبناء على هذا الكلام: فإذا كانت الحركة كمالاً للحيوان من كل وجه، فالله أولى بها عند ابن تيمية، ولهذا لا نتعجب حين ينقل ـ على جهة التأييد والحشد والتدعيم ـ أقوالاً لبعض الأئمة تثبت الحركة لله تعالى، منها مثلاً قول عثمان بن سعيد الدارمي في

(٤٢٣) مجموع الفتاوى ٦: ٥٥

(٤٢٤) السابق ج ن، ص ن

(٤٢٥) الدرء مج ١: ٤٤٢

رده على بشر المريسي حين قال له: «الحي القيوم يفعل ما يشاء، ويتحرك إذا شاء، ويهبط ويرتفع إذا شاء، ويقبض ويبسط إذا شاء، ويقوم ويجلس إذا شاء. . .[٤٢٦]».

بل هو يقول إن حرباً الكرماني وعثمان بن سعيد الدارمي يصرحان بنسبة الحركة لله، وأن ذلك هو مذهب أئمة السنة والحديث من المتقدمين والمتأخرين، بل إن حرباً الكرماني يذكر أن نسبة الحركة لله تعالى هو قول من لقيه من أئمة السنة، كأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، وعبد الله بن الزبير الحميدي وسعيد بن منصور، وأن نفي هذا من أقوال الجهمية نفاة الصفات[٤٢٧]. فتلك عقائد السلف الصالح ـ يقول حرب الكرماني ـ، فمن خالف شيئاً منها أو طعن فيها أو قائلها فهو مبتدع خارج عن الجماعة، زائل عن منهج السنة وسبيل الحق[٤٢٨].

وكذلك بالإمكان استخدام طريقة ابن تيمية بأن يقال: القادر على الحركة قادر على السكون كذلك، وبإمكاننا في هذه الحالة أن نقول: إن من يقدر على الحركة والسكون أكمل ممن لا يقدر إلا على الحركة فقط!، وهنا فمن حقنا أن نسأل شيخ الإسلام رحمه الله: إذا كانت الحركة كمالاً والسكون نقصاً، ومن أجل هذا وصفت الله بأنه متحرك ـ تعالى وتقدس ـ فهل يقدر الله على السكون؟ لا شك أن القول بأن الله قادر على السكون يعني أنه قادر على أن يكون ناقصاً لأن السكون نقص، وحينئذ فالله متحرك فقط! فهذا قول بإيجاب الحركة على الله بمعنى أن الله تعالى مضطر إلى الحركة ولا يقدر على عدم الحركة!.

وكذلك الحركة ليست كمالاً مطلقاً فإن الإنسان لا يتحرك إلا لاحتياجه إلى هذه الحركة، ولو كان الإنسان غنياً عنها يحقق ما يريد بلا حركة، وهو غير محتاج إليها لكان هذا أكمل في حقه! وإذن فليست الحركة كمالاً من كل وجه كما يوحي كلام شيخ الإسلام رحمه الله تعالى.

وبالنظر إلى العلامة العثيمين نجده يقول: «هذه النصوص في إثبات الفعل والمجيء والاستواء والنزول إلى السماء الدنيا إن كانت تستلزم الحركة لله، فالحركة له حق ثابت، بمقتضى هذه النصوص ولازمها، وإن كنا لا نعقل كيفية هذه الحركة[٤٢٩]».

---

(٤٢٦) الدرء مج ١: ٣٦٥
(٤٢٧) الدرء مج ١: ٣٤٣
(٤٢٨) الدرء مج ١: ٣٥١
(٤٢٩) مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ٣: ٧٣

ومن الأمثلة التي أجرى فيها شيخ الإسلام قياس الأَوْلى على وفق رؤيته هو ومنهجه الذي ألمحت إليه قبل قليل: تفسيره لقوله تعالى في حق الأوثان المعبودة: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٩٥].

قال: «وللناس في هذه الآية قولان:

أحدهما: أنه وصفهم بهذه النقائص ليبين أن العابد أكمل من المعبود.

الثاني: أنه ذكر ذلك لأن المعبود يجب أن يكون موصوفًا بنقيض هذه الصفات، فإن قيل بالقول الأول، أمكن أن يقال بمثله في آية العجل، فلا يكون فيه تعرض لصفات الإله. وإن قيل بالثاني، وجب أن يتصف الرب ـ تعالى ـ بما نفاه عن الأصنام.

وحينئذ، فإن كانت هذه الأمور أجسامًا كانت هذه الدلالة معارضة لما ذكر في تلك الآية، وإن لم تكن أجسامًا بطل نفيهم لها عن اللّه ـ تعالى ـ ووجب أن يوصف اللّه ـ عز وجل ـ بما جاء به الكتاب والسنة، من الأيدي وغيرها، ولا يجب أن تكون أجسامًا، ولا يكون ذلك تجسيمًا، وإذا لم يكن هذا تجسيمًا فإثبات العلو أولى ألا يكون تجسيمًا. فدل على أنه لا يكون تجسيما، فدل على أن الشرع مناقض لما ذكروه[٤٣٠]».

واضح هنا أن شيخ الإسلام ينطلق من مبدأ قياس الأَوْلى في فهم هذه الآية، فإذا كان نقص الأوثان المعبودة أنها لا أرجل لها ولا أيدي، فمعنى هذا أن نقيضها هو الأكمل، وإذا كان كذلك فالله تعالى أولى بالكمال، وإذن فوجب أن ننسب لله تعالى نقيض ما نفاه عن الأوثان المعبودة من كونها لا أيدي لها تبطش بها، ولا أرجل تمشي بها، ولا آذان تسمع بها، أي أنه يجب أن ننسب لله تعالى يداً يبطش بها، أو رجلاً يمشي بها، أو أذناً يسمع بها، فتأمل!.

وبهذا يكون منهج ابن تيمية أنه إذا ثبت أنه يجوز نسبة تلك الأمور لله تعالى ولا يعد هذا تجسيماً، فإثبات العلو على الحقيقة هو أيضاً ـ وبطريق الأولى ـ لا يعد تجسيماً.

وحين يعترض الإمام الرازي على نسبة العلوّ الحقيقي بجهة الفوق التي هي على

---

(٤٣٠) مجموع الفتاوى ٥: ١٣٨

النقيض من جهة التحت، حين يعترض الإمام الرازي فيقول: «إن ما لا يتناهى فكل نقطة منه فوقها نقطة فكل شيء منه سفل»، حين يعترض الفخر الرازي بهذا الاعتراض ليدحض القول بالعلو الحقيقي ونسبة الجهة لله تعالى، يجيبه شيخ الإسلام بأن هذا «لا يقدح في مطلوبنا[٤٣١]، فإن مقصودنا أن لا يكون غيره أعلى منه، بل هو عال على كل موجود، **ثم بعد ذلك إذا قدرت أنه ما منه شيء إلا وغيره أعلى منه، لم يقدح هذا في مقصوده ولا في كماله، فإنه لم يعل على شيء منه إلا ما هو منه لا من غيره.**

وأيضاً فإن مثل هذا لا بد منه، والواجب إثبات الكمال بحسب الإمكان.

وأيضاً فإن مثل هذا كمال في العلو، ولا يقدح في العالي أن يكون بعضه أعلى من بعض إذا لم يكن غيره عالياً عليه[٤٣٢]».

ثم يقول شيخ الإسلام: «وأيضاً فإن الناس متنازعون في صفاته: هل بعضها أفضل من بعض؟ مع أنها كاملة لا نقص فيها بوجه من الوجوه؟ وهل بعض كلامه أفضل من بعض مع كمال الجميع؟

والسلف والجمهور على أن بعض كلامه أفضل من بعض مع كمال الجميع؟ والسلف والجمهور على أن بعض كلامه أفضل من بعض، وبعض صفاته أفضل من بعض، مع كونها كلها كاملة لا نقص فيها، كما دلت على ذلك نصوص الكتاب والسنة، كقوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ [البقرة: ١٠٦]. . . . إلخ[٤٣٣]».

وبعد أن أثبت أن صفات الله تتفاضل وإن كانت كلها كاملة ـ على أن كلام الله عند المعتزلة مثلاً هو مفعول لله تعالى ليس صفة له[٤٣٤] ـ، أقول: بعد أن أثبت ابن

(٤٣١) يعني إثبات جهة الفوق لله.

(٤٣٢) الدرء مج ٤: ١٠

(٤٣٣) السابق مج ن، ص ن

(٤٣٤) ذاك أن الكلام لا يسمى صفة لا في اللغة ولا هو في العقل كذلك، فإن الكلام هو اسم معنى يطلق على النص المتكلم به، أو هو مصدر بطلق على ممارسة الكلام نفسه، أما الصفة فهي (متكلم) ففاعل الضرب يوصف بأنه (ضارب)، وكذلك فاعل الكلام يقال له: (متكلم). ولكن الضرب مفعول للضارب أو هو مصدر بمعنى ممارسة الضرب، وكذلك الحال في الكلام فكيف يقال للكلام إنه صفة؟ وهكذا نعلم أن ما سمّاه ابن تيمية صفات لله ليس هو على الحقيقة صفات لله! وإذن فيبطل ما بناه عليه من الادعاء بأنها تتفاضل، فتأمل أخي القارئ.

تيمية أن صفات الله تتفاضل قال في حق الذات الإلهية: «فإذا كانت صفاته كلها كاملة لا نقص فيها، وبعضها أفضل من بعض، **لم يمتنع أن يكون هو العالي علواً مطلقاً، وإن كان منه ما هو أعلى من غيره**(٤٣٥)». وإذن فبما أن الصفات تتفاضل مع أنها كلها كاملة؛ فما المانع من أن يكون بعض الذات أعلى من بعض؟ فإن ما علا أفضل مما سفل! وإن كان الكل عالياً!.

وتأمل هنا أخي القارئ يكف يتكلم شيخ الإسلام عن الذات فبعضها أعلى من بعضها الآخر! أليس هذا تصريحاً بنسبة الأبعاض المتغايرة إلى ذات الله تعالى أولاً، ثم فيه ادعاء أن ذات الله تعالى تتفاضل ويعلو بعضها على بعض مع كمال الذات كلها قياساً على تفاضل الصفات؟!

هذا، ولئن كان شيخ الإسلام رحمه الله غير موفق ـ كما رأينا ـ في استخدامه قياس الأَوْلى في بعض المواطن، فلقد كان موفقاً ـ لا شك ـ في مواطن أخرى.

فمن ذلك مثلاً ما ذكره تعالى في «حق المسيح وأمه: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلاَنِ الطَّعَامَ﴾ [المائدة: ٧٥]. فجعل ذلك دليلاً على نفي الألوهية، فدل ذلك على تنزيهه عن ذلك بطريق الأولى والأحرى(٤٣٦)».

لكنه يقول بعد ذلك: «والكبد والطحال، ونحو ذلك، هي أعضاء الأكل والشرب، فالغني المنزَّه عن ذلك منزه عن آلات ذلك، بخلاف اليد فإنها للعمل والفعل، وهو سبحانه موصوف بالعمل والفعل؛ إذ ذاك من صفات الكمال، فمن يقدر أن يفعل أكمل ممن لا يقدر على الفعل(٤٣٧)».

فللّه تعالى يد يعمل بها ويفعل بها، والباء هنا هي باء الاستعانة كما يقال: كتبت بالقلم وضربت بالعصا، فتأمل هذا الكلام أخي القارئ الكريم!.

وكذلك مما وفّق شيخ الإسلام فيه، ما ذكره في قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلاً مِنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاء فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاء تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ ﴾ [الروم: ٢٨]، أن هذه الآية وأمثالها «مما يدل على أن

---

(٤٣٥) الدرء مج ٤: ١٢

(٤٣٦) مجموع الفتاوى ٣: ٥٣

(٤٣٧) السابق ج ن، ص ن.

كل كمال لا نقص فيه يثبت للمحدث المخلوق الممكن فهو للقديم الواجب الخالق أولى من جهة أنه أحق بالكمال؛ لأنه أفضل [٤٣٨]».

ولعل قياس الأوْلى هو الذي حمله على أن يصف الله تعالى بأن الملائكة جنده وأعوانه، حين يقول في ضمير (نحن) حين يستعمله الله في القرآن، يقول: «ومما يدل على ذلك: أنه ذكره بصيغة الجمع، فقال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ﴾، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾، وهذا كقوله سبحانه: ﴿ نَتْلُوا عَلَيْكَ مِن نَّبَإِ مُوسَى وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [القصص: ٣]، وقال: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ [يوسف: ٣]، وقال: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٧-١٩].

فإن مثل هذا اللفظ إذا ذكره اللّه تعالى في كتابه دل على أن المراد أنه سبحانه يفعل ذلك بجنوده وأعوانه من الملائكة؛ فإن صيغة (نحن) يقولها المتبوع المطاع العظيم الذي له جنود يتبعون أمره، وليس لأحد جند يطيعونه كطاعة الملائكة ربهم، وهو خالقهم وربهم، فهو سبحانه العالم بما توسوس به نفسه، وملائكته تعلم؛ فكان لفظ (نحن) هنا هو المناسب[٤٣٩]».

فتأمّل أخي القارئ كيف جعل لله تعالى أعواناً من الملائكة! فهل لله تعالى أعوان يعينونه؟ وهل نأخذ هذا الكلام على ظاهره! أم سيحتج مقلدو شيخ الإسلام بأنه مجاز؟

وكذلك قوله في أن كون الله تعالى «صمدًا يمنع أن يكون والدًا، ويمنع أن يكون مولودًا بطريق الأولى والأحرى[٤٤٠]».

إلى مواطن أخر استدل فيها شيخ الإسلام بقياس الأَوْلى والأحرى.

إن قياس الأوْلى إنما يسوغ حين يكون المقيس أولى بالصفة من المقيس عليه، ولكن يشترط له أن يكون المقيس قابلاً لأن يوصف بتلك الصفة لكن على جهة الأوْلى والأحرى، وليس كل ما ظن كمالاً يقتضي أن يكون الله تعالى أَوْلى به، فهناك كمال مطلق، وهناك كمال نسبي مقيد، فالحركة للإنسان والزواج والنكاح ونسبة الآلاء

(٤٣٨) مجموع الفتاوى ١٦: ٢٠٤

(٤٣٩) مجموع الفتاوى ٥: ٣٠٢

(٤٤٠) مجموع الفتاوى ١٧: ١٣٤

والأعضاء هي كمالات له، ولكنها كمالات مقيّدة به لا يصح وصف الله تعالى بها، لا من باب الأَولى ولا من غيره.

وبعد، فتلك أبرز القواعد التي يبني عليها شيخ الإسلام منهجه في التوحيد، حاولنا كشف النقاب عنها بشكل موجز هادفين إلى تقريبها من ذهن القارئ، ولست أزعم أنها تحيط بكل تفاصيل هذا المنهج، ولكنها تعطي ـ على الأقل ـ تصوراً مقارباً لأسس هذا المنهج السائد اليوم، كما أني لم أحب أن أخوض في تفاصيل مذهب شيخ الإسلام في مسألة الأسماء والصفات وغيرها، فلقد أشبع هذا الموضوع بحثاً بين أنصار شيخ الإسلام وخصومه، كما أن الحديث في الأصول يغني عن الخوض في التفاصيل، وهذا ما تكفي فيه الإشارة.

القسم الثالث

القـدر في فكر ابن تيمـية

حين يستعمل اللّه قدراتنا ليخلق بها فشلنا وقبائحنا

«والسعيد من أراد [أي الله] منه تقديراً ما أراد به تشريعاً، والعبد الشقي من أراد به تقديراً ما لم يرد به تشريعاً»

ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٨: ١٢٠

«وقد تنازع الناس في الرضا بالفقر والمرض والذل ونحوها، هل هو مستحب أو واجب؟ على قولين في مذهب أحمد وغيره، وأكثر العلماء على أن الرضا بذلك مستحب، وليس بواجب»

ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ٣: ٨٩

«وقد ذكر الله في موضع أنه يريدها [أي المعصية]، وفي موضع أنه لا يريدها، والمراد بالأول أنه شاءها خلقًا، وبالثاني أنه لا يحبها ولا يرضاها أمرًا»

ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٨: ٩٨

«وإن أريد بالتأثير: أن خروج الفعل من العدم إلى الوجود كان بتوسط القدرة المحدثة. بمعنى أن القدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق الله سبحانه وتعالى الفعل بهذه القدرة. كما خلق النبات بالماء، وكما خلق الغيث بالسحاب، وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط وأسباب، فهذا حق وهذا شأن جميع الأسباب والمسببات»

ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٨: ٢٣٢

المقدمة

في كتابه (العلمانية والممانعة الإسلامية) أجرى الأستاذ علي العميم لقاءات مع نخبة من المفكرين الإسلاميين، كان من أبرزهم الأستاذ راشد الغنوشي، وهو أحد أعلام الحركة الإسلامية المستنيرين.

في هذا اللقاء ذكر الأستاذ الغنوشي أن من الأسباب الثقافية والفكرية لتخلف الأمة وتراجعها الحضاري عقيدة الجبر المنتشرة في المجتمعات الإسلامية، وأن الأمة بحاجة إلى تجديد عقائدي ينقذها من هذه العقيدة التي تعطل الأمة عن الفاعلية الحضارية.

أظن أن هذا كان هو الدافع الذي حمل الأستاذ الغنوشي على أن يكتب رسالته التي نشرها بعنوان: (القدر عند ابن تيمية)، إذ يرى الأستاذ الغنوشي أن إنقاذ الأمة من عقائد الجبر يكون بنشر العقائد المقابلة لها والتي تعلي من شأن العمل الإنساني في مقابل الجبرية الملغية له.

فهل كانت رسالة الأستاذ راشد الغنوشي (مصيبة. . .) في هذا الاتجاه؟

أرجو ألا تظن أني جعلت هذا البحث ردًّا على الأستاذ الغنوشي ونقاشاً معه، كلا، ولكنه بحث عن عقيدة ابن تيمية في القدر، لم أتعرض فيه لمناقشة الغنوشي البتة، ولم يكن دافعي فيه الرد عليه البتة أيضاً.

ولكني قدّمت بذكر الأستاذ الغنوشي لغاية: هي أن أبرهن ـ وبالدليل القطعي ـ على أن فكر ابن تيمية الذي سأعرضه عليك هاهنا في القدر، يجد علم من أبرز أعلام الحركة الإسلامية اليوم ومفكريها، ومن أكثرهم استنارة بل وتمردًا أنه هو الحل، وأنه هو المنقذ لهذه الأمة من الفكر الجبري الذي قعد بها، وشلّ حركتها، وعطّلها عن الشهود الحضاري!.

وإذا كان مثل الأستاذ الغنوشي الذي سبق غيره من أعلام ورموز الحركة متجاوزاً

إشكاليات لا يزال البعض إلى الآن يتحدث فيها، إذا كان الأستاذ راشد الغنوشي الذي درس الفلسفة حين كان الخطاب السائد في الحركة الإسلامية يهوّن من شأن الفلسفة أو على الأقل لا يلقي لها بالاً، إذا كان الأستاذ الغنوشي يرى في فكر ابن تيمية سفينة النجاة من محيط الجبر المضطرب الذي يغرق الأمة، فكيف بغير الأستاذ ممن لم يحصل معرفته ولم يطلع اطلاعه[٤٤١]؟

وبعد، فلعلك تطلع ـ أخي القارئ ـ في هذا البحث على كلام جديد ـ أو قديم ـ بالنسبة إليك، لعلك تجد فيه إشكالات ربما خطرت لك يوماً ولم تلق لها بالاً، أو عرضت لك فقبرتها في مهدها، مستعيذًا بالله من شر الوسواس الخنّاس، ومائلاً إلى التسليم بما لا يُعقل، ومردِّدًا في نفسك العبارات الجاهزة مثل: (القدر سرُّ الله)، أو (لا يكون في ملكه إلا ما يريد)، أو (يفعل في ملكه ما يشاء)، أو غيرها من العبارات التي تبرِّر لهذا الفكر الجبري بأسلوب ظاهره التنزيه والإجلال، وباطنه نسبة كل قبيح وفشل ومعصية وفساد إلى الله تعالى.

لعلك تسمع كل يوم من يصرخ بك: الفاعلية.. العمل.. الانطلاقة الحضارية الشاملة.. النهضة، ولكن هذه الأصوات هي هي نفسها التي تردد:

على المرء أن يسعى إلى الخير جهده ... وليس عليه أن تتم المقاصد

وهذه الأصوات هي هي نفسها التي تردد:

على المرء أن يسعى وليس عليه إدراك النجاح

في حالة من الفصل القبيح بين المقدّمات ونتائجها، وبين الأسباب ومسبباتها، وبين العلل ومعلولاتها.

هذا الفصل القبيح يتبدى في بعض العبارات المطروقة المبتذلة، حين يقال مثلاً: اعمل ولا تفكر في النتائج (لست أدري كيف يعمل الإنسان ولا يفكر في النتائج)! أو

---

(٤٤١) في ورقته (الشورى عصب الحضارة الإسلامية) يصرح الأستاذ الغنوشي بأن التجديد لا يكون إلا في إطار السلفية، ويوجه تحدياً إلى خصوم (المنهج النصي السلفي) الذين يرونه غير صالح ليكون أساساً للتقدم، يوجه الأستاذ راشد الغنوشي تحدياً لهم فيقول: «ولا يكادون يعثرون خلال تنقيبهم في التراث على مواقف تحررية في مجال الاقتصاد أو المرأة والفن وغيرها أعمق وأجلى وأغزر من مواقف الموغلين في السلفية أمثال ابن تيمية وابن القيم، وابن حزم» ا.هـ

فعلنا الأسباب والباقي على الله! أو فعلنا الأسباب ولكن أراد الله أن تكون النتائج على عكس ما نريد.

إنها حالة عقلية لا ترى في الكون ارتباطاً محكماً بين العلل والمعلولات، والمقدمات والنتائج والأسباب والمسببات، ولا ترى أن العمل الصالح يؤدي إلى نتائج صالحة، إنها حالة تفتقر إلى الوعي السنني الذي غاب طويلاً عن العقل الجمعي للحركات الإسلامية.

إنه تعطيل للسنن الربانيّة بمجرّد عبارات تقال، لا تعبّر عن حقائق الأمور، بقدر ما تعبّر عن اعتقادات فاسدة، وأوهام ضالّة.

ذاك أن هذا العقل في أعماقه لا يرى أن السبب يقتضي بالضرورة المسبّب، ولا يرى أن العلة تقتضي بالضرورة المعلول!. وهكذا يضرب هذا العقل أسس النظام الكوني في مقتل! ويكرّس للفكر الخوارقي الذي يفصل بين الأسباب والمسببات والعلل والمعلولات! على الرغم من أن أصحاب هذا العقل يصرخون دائماً: الأسباب.. الأسباب!

فأي أسباب هذه، إذا كنا نعتقد أنها لا تؤدي حتماً إلى المسبَّبات، وإذا كنا نجيز أن يوجد السبب بلا مسبّب، أو يوجد السبب فينتج عكس ما ينبغي أن يسبّبه، أو توجد العلة بلا معلولها، أو المعلول بلا علة!

إن هذه العبارات وأشباهها التي ظاهرها (الإجلال والتنزيه) وباطنها (الإساءة والقدح) هي مما نعاني منه أشد المعاناة!.

إنه لا يمكن أن تكون العلة غير مؤدية إلى المعلول! إلا في حالات الخوارق النادرة الحصول جدًّا (لو سلّمنا بوجودها)[٤٤٢] والنادر لا حكم له ولا يقاس عليه، ومن

---

(٤٤٢) وما أكثر الخوارق والكرامات في زماننا! اللهم لا حسد، واعتقاد كثرتها بهذا الشكل الذي نلمحه اليوم مشكلة في حدّ ذاته، كانت كثيرة أيام الجهاد الأفغاني، وصدرت فيها كتيبات كانت توزع مجاناً، منها مثلاً كتاب الشيخ عبد الله عزام (آيات الرحمن في جهاد الأفغان) والعجيب أن الذين جرت على أياديهم تلك الخوارق اصطفوا أعداء يقتل بعضهم بعضاً فلعل هذا أيضاً من الكرامات!، وكذلك القول في بعض حركات المقاومة اليوم التي للكرامات والخوارق حضور كبير وواضح في خطابات قياداتها، بل إن ما سمعناه من الكرامات والخوارق أيام العدوان الآثم على غزة يدل على كثرتها وتعددها بشكل ملفت للانتباه، وحضورها في العقل الجمعي لحركات المقاومة إلى هذا الحد أمر يدعو للتأمل، لا سيّما إذا كان أكثر من يروّج لها بحكم الظهور الإعلامي فصيلاً من فصائل المقاومة دون آخر.

المعيب أن يحصل شيء قابل لأن يفسّر علمياً ولكن كان ربما لا يظهر له تفسير علمي في الوقت الراهن على الأقل؛ فينسب مباشرة إلى الخوارق والكرامات! مع أن له قانوناً موجوداً في الكون يمكن استجلاؤه والكشف عنه!

إن هذا العقل الذي ينسب ما لا يستطيع فهمه مباشرة إلى الخوارق والكرامات هو **عقل بدائي خرافي** يليق بقبائل الأقزام في إفريقيا، أو قبائل الإسكيمو، أو قبائل العراة في أستراليا، ولا يليق بحركات إسلامية كبرى من أكبر واجباتها تحرير العقل من أوهام الخرافة والأسطورة.

إن هذه العبارات تُظهِر أن قائلها يجوِّز أن تحصل العلة بلا معلولها، أو تحدث ولكن يحدث عكس نتائجها! أو هو يرى أن العلل والأسباب ليس لها تأثير أصلاً! لأنه يخاف ـ إن قيل بأن لها تأثيراً ـ يخاف أن يقع في الشرك، وهكذا يلغى انضباط السنن الإلهية في الكون بحجة الحرص على جناب التوحيد، على أن القول بانتظام السنن إنما هو دليل من أدلة التوحيد.

كلا يا سادة، إن العلل تقتضي معلولاتها حتماً، وحين نظن أن سبباً ما من المفترض أن يؤدي إلى النتيجة العلانية، ثم هو لا يحقق النتيجة التي كنا نتوقعها، فمعنى هذا أن هناك سبباً آخر يؤدي إلى تلك النتيجة، وعلينا أن نبحث عن هذا السبب الآخر، أو أن هناك موانع (معقولة) يمكن تفسيرها يوماً ما حالت دون تحقق المسبّب، وسيكون الحل هو في إزالة تلك الموانع المعقولة أو في البحث عن أسباب أخرى توصل إلى المطلوب.

إنا نسمع كثيراً: لقد فعلنا كذا وكذا ولكن شاءت قدرة الله وإرادة الله أن يكون الناتج كذا وكذا! أي أنهم فعلوا الصواب ولكن الله تعالى هو الذي أفشلهم! إنهم يفشلون وينسبون فشلهم إلى الله!

نسمع كثيراً من يفعل الأخطاء أو القبائح ثم يقول: شاءت المقادير كذا وكذا! والمقادير لا تشاء، أي أن الله هو الذي شاء أن يفعلوا تلك الأخطاء وهاتيك القبائح ولكن باسم المقادير! فالأخطاء والقبائح التي يفعلونها هي في اعتقادهم على الحقيقة مفعولات لله!.

حروب ومعارك طاحنة، قتلى ومشردون، يتامى وثكالى، سجون ومعتقلات، عنف وتفجير، دمار وإفساد في الأرض، بقرارات عشوائية، ينتجها ضعف النظر عن

قراءة الواقع، ويفرزها عقل يفسّر كل شيء تفسيراً غرائبياً خوارقياً، وكل هذا إنما أراده الله، هل يملك أحد أن يرد إرادة الله؟!

هذا البحث الذي ستطلع عليه الآن سيناقش هذه العقائد وأشباهها في فكر شيخ الإسلام ابن تيمية، لنرى أين نحن من هذا الفكر؟ وما هي آثاره؟ وماذا يفعل فينا؟ أو نفعل نحن به! أو ـ لكي أكون متفقاً مع الطرح الجبري السائد ـ ما أراد الله تعالى أو الأقدار والمكتوب! أن يفعله هذا الفكر فينا! أو أرادنا أن نفعله نحن به.

الأسباب وأفعال العباد

كان شيخ الإسلام رحمه الله تعالى مدركاً لعمق قضية القدر وإشكاليته واختلاف العقلاء واضطرابهم فيه وفيما ينطوي عليه مما يتعلق بمسألة نظام الكون وارتباط الأسباب والمسببات وإثبات الطبائع من جهة، والحرية الإنسانية ومسألة أفعال العباد من جهة أخرى، وتفسير الشرور الواقعة في العالم من جهة ثالثة، ومن أجل هذا يقول شيخ الإسلام: «فإن نفوس بني آدم لا يزال يحوك فيها من هذه المسألة أمر عظيم(٤٤٣)»، وقال: «وهذا المقام مقام وأي مقام! زلت فيه أقدام، وضلت فيه أفهام، وبدل فيه دين المسلمين، والتبس فيه أهل التوحيد بعباد الأصنام، على كثير ممن يدعون نهاية التوحيد والتحقيق والمعرفة والكلام(٤٤٤)».

وهي عبارة تشي بأن ابن تيمية رحمه الله قد فهم هذه المسألة وحل معضلتها فلم تزل قدمه فيها.

وسأستعرض فيما يأتي أهم النقاط التي يمكن الخوض فيها في هذا المقام عن هذه المسألة الخطيرة، لنستجلي بها آراءه، ونستكشف موقفه.

ومن أجل هذا نتساءل:

أولاً: هل الأسباب مؤثرة في المسببات؟:

واضح كل الوضوح انتظام الكون وارتباط الأسباب فيه بالمسببات، فنحن نعلم ضرورة أن الماء يروي والطعام يشبع والنار تحرق والسكين الحادّة تقطع، وأن مرض كذا يشفى بدواء كذا، وأن السقوط من مكان مرتفع يؤدي إلى الوفاة ما لم يكن كذا

---

(٤٤٣) مجموع الفتاوى ٨: ٦٠

(٤٤٤) مجموع الفتاوى ٨: ٦٤

وكذا من الموانع، وأن وجود مادّة مشتعلة مع توافر أكسجين يؤدي إلى الاحتراق في ظروف مناسبة، وأن توفير بيئة مناسبة يؤدي إلى تراكم البعوض، وأن الاستحمام بالماء الحار ثم الخروج إلى الهواء البارد يسبب نزلة برد إذا توافرت شروط مناسبة، وهكذا.

تلك أمور ندركها ضرورة، بل المعرفة البشرية والعلم كله قائم على هذا، على إدراك الأسباب والتعامل معها، وما يزال العلم في تطور مستمر كلما اكتشف مزيداً من أسباب ما يجري حوله، وهذا التقدم الهائل الذي وصل إليه الإنسان اليوم ما هو إلا شيء قليل جدًّا أمام المجهول، والله تعالى يعلم ما قد يحدث في مستقبل الأزمان.

أمام هذا الترابط وهذا النظام الكوني هناك ثلاثة مذاهب معروفة:

الأول: هو مذهب الطبائعيين الذين يجعلون الأسباب عللاً موجبة لمعلولاتها بذاتها بلا خالق قاهر أجرى هذا الكون على سنن ونواميس، مع قولهم بحتمية تأثير الأسباب في المسببات.

أما المذهب الثاني: ففحواه أن ما نلاحظه من هذا الترابط ليس قائماً على أن هناك أسباباً تؤثر في المسبّبات، وإنما هو ـ على الحقيقة ـ مجرد اقتران جرت به العادة فقط، فإذا اشتعلت النار فإن العادة جرت بأن يكون هناك احتراق، فالنار حين تشتعل فالاحتراق هنا إنما هو فعل الله عند الاشتعال إذا شاء، فليس كون النار محرقة هو أمراً حتمياً، وكذلك الري الحاصل بالشرب، ما هو في الحقيقة إلا اقتران فقط فليس الشرب سبباً للري، ولكن الله تعالى يخلق الري إذا شاء حين يشرب الإنسان الماء، وكذلك موت الإنسان حين تحز رقبته مثلاً لم يكن ناتجاً عن قطع رأسه، ولكن هذا يحدث إذا خلقه الله فقط، وإذن فليس شرطاً أن يموت كل من قطع رأسه، وهكذا، فلا أسباب في الحقيقة ولا مسببات، وكل هذا إنما هو اقتران فقط بين شيئين، فحين يشاء الله أن يؤثر ويخلق النتائج أثر وخلق وإلا فلا، وما هذا الترابط الظاهري بين ما نسميه أسباباً ومسببات إلا اقتران عادي فقط، فلا أسباب مؤثرة على الحقيقة، وليس هناك حتمية بين الأسباب والمسببات، وليس هناك خاصية في الشيء ينتج عنه شيء آخر، فالإرواء ليس خاصية في الماء، والإحراق ليس خاصية في النار، وهكذا، وهذا هو كلام الأشعرية ممن ينتسب إلى أهل السنة.

أما المذهب الثالث فيقول أهله ـ وهم المعتزلة ـ: بل هذا الترابط حقيقي، وقد خلق الله تعالى الأسباب مؤثرة بنفسها في المسببات فإشعال النار يؤدي إلى الإحراق حتماً ما لم يكن هناك مانع طبيعي يمنع من هذا، والسكين الحادّة تقطع، وحز رأس

الإنسان بالسكين يؤدي إلى موته حتماً، فالأسباب مؤثرة في المسببات بشكل منتظم ومطرد وحتمي وقطعي أيضاً، فليست القضية مجرد اقتران فقط، وإذا كان ما دعا هؤلاء ـ أي الأشعرية ومن وافقهم ـ إلى أن يقولوا تلك المقالة الملغية للأسباب هو حماية جناب التوحيد، فإن القول بأن الأسباب مؤثرة لا يخالف التوحيد البتة بل هو دليل من أدلة التوحيد، فإن الله تعالى هو خالق هذا النظام وهو خالق تلك الأسباب مؤثرة في المسبّبات حتماً، وهو سبحانه قد خلق في الأشياء خواص طبيعية ينتج عنها بظروف معينة شيء أو أشياء، فلكل شيء خاصية ولكل شيء طبيعة يتميز بها، فالنار تحرق، والماء يروي والطعام يشبع، ولا يمكن الإنجاب إلا بوسائل الإنجاب المعروفة وهكذا.

وهذه الفكرة يتزعمها المعتزلة، وهو أيضاً قول ابن رشد من الفلاسفة المشّائين، ويمتاز المعتزلة بالتفريق بين أفعال الحيوان وغير الحيوان، فأفعال الحيوان (الإرادية) تنسب للحيوان نفسه خيراً كانت أو شرًّا فلا تضاف أفعالهم إلى الله لا خلقاً ولا فعلاً فالناس هم خالقون لأفعالهم.

تلك الأقوال يسردها شيخ الإسلام بشكل مختصر ويعدها كلها باطلة لا أساس لها من الصحة فيقول: «إن كثيراً من أهل الكلام [يقصد هنا الأشعرية ومن وافقهم] أنكروا الأسباب بالكلية وجعلوا وجودها كعدمها، كما أن أولئك الطبيعيين [يقصد بهم الفلاسفة] جعلوها عللاً مقتضية، وكما أن المعتزلة فرقوا بين أفعال الحيوان وغيرها، والأقوال الثلاثة باطلة[٤٤٥]».

وإذا كانت الأقوال الثلاثة كلها باطلة فأين يقع كلام شيخ الإسلام بين تلك الأقوال الثلاثة، وما وجهة نظره تجاه هذه القضية؟

يعترف شيخ الإسلام ابتداء بأن الله تعالى هو الذي منّ بالأسباب والمسببات، وهو ـ سبحانه ـ «خالق الأسباب والمسببات[٤٤٦]»، وهذه الأسباب مؤثرة، ولكنها ليست مؤثرة بنفسها بل هي **مجرد وسائط يفعل الله بها مفعولاته** فاسمع إليه يقول: «أن التأثير إذا فسر بوجود شرط الحادث أو سبب يتوقف حدوث الحادث به على سبب آخر، وانتفاء موانع ـ وكل ذلك بخلق الله تعالى ـ فهذا حق» ويضيف: «وإن فسر التأثير بأن المؤثر مستقل بالأثر من غير مشارك ولا معاون ولا معاوق مانع، **فليس شيء من**

---

(٤٤٥) مجموع الفتاوى ٨: ١٠٧

(٤٤٦) مجموع الفتاوى ٨: ٤٤

المخلوقات مؤثراً، بل الله وحده خالق كل شيء لا شريك له ولا ند له، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن. . .[٤٤٧]».

وحاصل هذا الكلام أن التأثير عند شيخ الإسلام ليس هو إلا أن شيئاً يتوقف على شيء، وأن شيئاً شرط في شيء، لكن هذا السبب إنما هو مجرد أداة يفعل الله بها ما يشاء، ولهذا يقول مؤكداً المعنى السابق: «وأما الأسباب المخلوقة كالنار في الإحراق، والشمس في الإشراق، والطعام والشراب في الإشباع والإرواء ونحو ذلك، فجميع هذه الأمور سبب لا يكون الحادث به وحده، بل لا بد من أن ينضم إليه سبب آخر، ومع هذا فلهما موانع تمنعهما عن الأثر، فكل سبب موقوف على وجود الشروط وانتفاء الموانع، **وليس في المخلوقات واحد يصدر عنه وحده شيء**[٤٤٨]».

ومعنى هذا أن كل تلك الأسباب لحظة عملها إنما تعمل بإرادة الله تعالى، بمعنى أن كل سبب لحظة إيجاد الله له إنما يريد الله به عيناً وبشكل خاص أن يخلق به المسبّب، فكل سبب بعينه يخلقه الله في لحظة ما بعينها ليخلق به مسبباً بعينه.

وهذا ما أكّده شيخ الإسلام طويلاً: أن تلك الأسباب هي وسائل ووسائط لفعل الله تعالى، فالله تعالى «**يفعل بالأسباب**» كما يقول شيخ الإسلام، بخلاف الذين قالوا بأن الله يفعل عندها[٤٤٩]، فهناك فرق بين يفعل (بها)، ويفعل (عندها)، فالقول بأن الله يفعل (بها) يقتضي بأنها مؤثرة ولكن لا بنفسها بل لأن الله تعالى يفعل (بها)، أما القول بأن الله يفعل (عندها) فهذا سلب لتأثيرها فلا يفعل الله بها، ولكنه يفعل (عندها)، أي أن السبب ـ في اعتقاد هؤلاء ـ قد يوجد بوجود الشروط وبانتفاء الموانع ولكنه مع هذا قد لا يؤثر في مسبَّبه (بفتح الباء الأولى) لأن الله في تلك اللحظة لم يرد أن يخلق المسبّب على الرغم من وجود السبب وانتفاء الموانع! وإذن فلا حتمية في تأثير الأسباب.

وإذن فما الأسباب ـ عند ابن تيمية ـ **إلا وسائط يفعل الله تعالى بها ما يشاء**، وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، هذه الوسائط مؤثرة حين يريد أن يفعل بها!

وإذن فتلك الأسباب لها تأثير، هذا التأثير يتحقق حين يفعل الله بها، لأنها لا

---

(٤٤٧) مجموع الفتاوى ٨: ٨٣

(٤٤٨) مجموع الفتاوى ٨: ٨٢

(٤٤٩) مجموع الفتاوى ٣: ٧٦

تفعل بنفسها، ولهذا الكلام لزومات خطيرة ومهمة أذكرها لاحقاً حين أتحدث عن قدرة العباد حال كونها سبباً من الأسباب المؤثرة للأفعال.

إن «أهل الهدى والفلاح» عند ابن تيمية هم الذين يؤمنون بأن الله «خالق كل شيء، وربه ومليكه، وما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وهو على كل شيء قدير، وأحاط بكل شيء علماً، وكل شيء أحصاه في إمام مبين» ويضيف: «ومع هذا فلا ينكرون ما خلقه الله من **الأسباب التي يخلق بها المسببات**، كما قال: ﴿حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات﴾ [الأعراف: ٥٧]، وقال تعالى: ﴿يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام﴾ [المائدة: ١٦]، وقال تعالى: ﴿يهدي به كثيراً ويضل به كثيراً﴾ [البقرة: ٢٦]، فأخبر أنه **يفعل بالأسباب**...»[٤٥٠].

ولاحظ هنا أن ابن تيمية جعل (الخلق بالأسباب) مرادفاً لـ (الفعل بالأسباب)! **وهو ما أريد أن تتذكره جيداً أخي القارئ حين نتحدث عن (القدرة الإنسانية) التي هي (سبب) يخلق (=يفعل) الله به ما يشاء من المفعولات!**

فهذه هي خلاصة قول ابن تيمية في هذا الباب:

الأسباب لها تأثير في المسببات، ولكن الأسباب لا تؤثر بنفسها بل هي وسائط لأفعال الله تعالى، تؤثر بأن يفعل (بها) لا (عندها).

إن كون الأسباب لها تأثير حتمي في المسببات هو قول المعتزلة ويوافقهم فيه شيخ الإسلام، ولكن الفرق بين شيخ الإسلام وبين المعتزلة:

١. أن المعتزلة يجعلون الأسباب مؤثرة في المسببات على وفق سنن الله تعالى بشكل جار على قانون ينتظمها، بمعنى أن الله أجرى الكون يسير على وفق هذا النظام، وليس بفعل الله تعالى فعلاً مباشراً بكل سبب بعينه

٢. وكذلك يختلف المعتزلة عن ابن تيمية في (أفعال الإنسان) و(قدرة الإنسان) فإنهم فرقوا بين الحيوان القادر وغيره، وهذا التفريق بين أفعال الحيوان القادر وغيره هو موطن بطلان قولهم فيما يراه شيخ الإسلام، وسيأتي الحديث عنه في حينه فإنه حديث

(٤٥٠) فتاوى ابن تيمية ٣: ٧٦

ممتع وشائق ومهم أيضاً لبيان الفرق بين مذهب المعتزلة في هذه القضية ومنهج شيخ الإسلام، وهو متعلق بالحرية الإنسانية.

وبالعودة إلى موضوعنا نجد أن شيخ الإسلام رحمه الله يهاجم من سمّاهم (نفاة الأسباب) الذين يعطلونها ويعطلون تأثيرها في المسببات، ويقول في حقهم: «قال بعض الفضلاء: تكلم قوم في إبطال الأسباب والقوى والطبائع فأضحكوا العقلاء على عقولهم.

ثم إن هؤلاء يقولون: لا ينبغي للإنسان أن يقول: إنه شبع بالخبز، وروي بالماء، يقول: شبعت عنده ورويت عنده، فإن الله يخلق الشبع والري ونحو ذلك من الحوادث عند هذه المقترنات بها عادة، لا بها» يضيف معلّقاً: «وهذا خلاف الكتاب والسنة، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حتى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالاً سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ الآية [الأعراف: ٥٧]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنْ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ﴾ [البقرة: ١٦٤]، وقال تعالى: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمْ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة: ١٤]، وقال: ﴿قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلاَّ إِحْدَي الْحُسْنَيَيْنِ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَنْ يُصِيبَكُمْ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِنْ عِنْدِهِ أَوْ بِأَيْدِينَا﴾ [التوبة: ٥٢]، وقال: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنْ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ﴾ [ق: ٩]،وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٩٩]، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا﴾ [فاطر: ٢٧]. .[٤٥١]».

فالنص القرآني يفيد ظاهره أن الله تعالى يخلق بالأسباب وليس (عندها) كما يقول أولئك القوم ممن يسميهم ابن تيمية (نفاة الأسباب) أو (نفاة الحكمة) الذين ألغوا القوى والطبائع وأضحكوا العقلاء عليهم! وهم الجهم بن صفوان ومن وافقه ممن ينتسب لأهل السنة والجماعة كأبي الحسن الأشعري وأتباعه.

وفيهم يقول: «وذهب طائفة من أهل الكلام ونفاة القياس إلى نفي التعليل في خلقه وأمره» ومعنى نفي التعليل أي أن الله تعالى يفعل لا لحكمة ولا لغاية ولا لسبب ولا خلق شيئاً لشيء وكذلك يأمر لا لحكمة ولا لغاية ولا يأمر بشيء من أجل شيء، قال ابن تيمية: «وهو قول الأشعري ومن وافقه، وقالوا: ليس في القرآن لام تعليل في

---

(٤٥١) مجموع الفتاوى ٨: ٨٥

فعل الله وأمره، ولا يأمر الله بشيء لحصول مصلحة، ولا دفع مفسدة، بل ما يحصل من مصالح العباد ومفاسدهم بسبب من الأسباب، فإنما خلق ذلك عندها، لا أنه يخلق هذا لهذا، ولا هذا لهذا، واعتقدوا أن التعليل يستلزم الحاجة والاستكمال بالغير، وأنه يفضي إلى التسلسل [٤٥٢]».

أما المعتزلة فقد «أثبتت التعليل لكن على أصولهم الفاسدة في التعديل والتجوير، وأما أهل الفقه والعلم وجمهور المسلمين الذين يثبتون التعليل فلا يثبتونه على قاعدة القدرية ولا ينفونه نفي الجهمية[٤٥٣]».

وهذا هو موقف شيخ الإسلام الذي ينسبه إلى أهل الفقه والعلم: أنهم لا ينفون التعليل نفي الجهمية ولا يثبتونه على قاعدة المعتزلة القدرية، الذين وضعوا ـ كما يقول شيخ الإسلام ـ لله شريعة يتصرف وفقها فهم (مشبهة الأفعال) كما يقول[٤٥٤]، ولهذا تفصيل يأتي لاحقاً في موضعه.

نعم، إن شيخ الإسلام يقول بأن الأسباب مؤثرة، بل هو يقول بأن القدرة الإنسانية المخلوقة هي من جملة الأسباب المؤثرة، **ويجري عليها ما يجري على سائر الأسباب من كون كل سبب منها مؤثراً بفعل الله تعالى، فقدرة الإنسان هي من الأسباب التي يفعل الله بها ما يشاء من مفعولات!** وسأورد نصًّا عن ابن تيمية يصرّح فيه بهذا حين أتحدّث عن أفعال العباد.

ومن أجل هذا يقول شيخ الإسلام بأن «الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسبابًا نقص في العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قَدْح في الشرع، ومجرد الأسباب لا يوجب حصول المسبب، فإن المطر إذا نزل وبذر الحب لم يكن ذلك كافيًا في حصول النبات، بل لابد من ريح مُرْبِيَة بإذن الله، ولابد من صرف الانتفاء عنه، فلابد من تمام الشروط، وزوال الموانع وكل ذلك بقضاء الله وقدره، وكذلك الولد لا يولد بمجرد إنزال الماء في الفرج، بل كم من أنزل ولم يولد له، بل لابد من أن الله شاء خلقه فتحبل المرأة وتربيه في الرحم، وسائر ما يتم به خلقه من الشروط وزوال الموانع.

وكذلك أمر الآخرة ليس بمجرد العمل ينال الإنسان السعادة، بل هو سبب؛ ولهذا

(٤٥٢) مجموع الفتاوى ٨: ٢٢٥

(٤٥٣) السابق ج ن، ص ن.

(٤٥٤) مجموع الفتاوى ٨: ٢٥٦

قال النبي صلى الله عليه وسلم: (إنه لن يدخل أحدكم الجنة بعمله). قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: (ولا أنا، إلا أن يَتَغَمَّدَنِي الله برحمة منه و فضل) وقد قال: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢]، فهذه باء السبب، أي: بسبب أعمالكم، والذي نفاه النبي صلى الله عليه وسلم باء المقابلة، كما يقال: اشتريت هذا بهذا، أي ليس العمل عوضًا وثمنًا كافيا في دخول الجنة، بل لابد من عفو الله....[٤٥٥]».

وهكذا نجد أن شيخ الإسلام يصف الذين يلغون السببية بأنهم ناقصو عقول، وأنهم يستجلبون السخرية على أنفسهم.

والحاصل أن شيخ الإسلام رحمه الله يؤكد أن الله قد ربط بين الأسباب ومسبباتها «ربطاً محكماً[٤٥٦]»، ويهاجم الجهمية ومن وافقهم الذين ألغوا ونفوا الحكمة والتعليل والغاية ويرد شبهاتهم، في عدة مواطن[٤٥٧].

وحين نتأمل الفرق بين ابن تيمية والأشعرية ـ نفاة الأسباب كما سماهم ـ نجد:

١. أن شيخ الإسلام يقر بأن الأسباب مرتبطة بالمسببات ارتباطاً محكماً، بينما ينفي الأشعرية هذا.

٢. وأن الله تعالى يفعل بالأسباب فهي وسائل ووسائط لفعل الله، وينفي نفاة الأسباب هذا فالله تعالى ـ حسب فهمهم ـ يفعل عندها لا بها.

٣. أن علاقة الأسباب بالمسببات هي علاقة تأثير وإنتاج ونظام بينما يرى نفاة الأسباب أنها علاقة اقتران وتتابع وعادة فقط.

والحاصل أن النتيجة النهائية المشتركة بين الأشعرية وابن تيمية هي أن الله تعالى هو الفاعل الحقيقي للنتائج، **ولكن ابن تيمية يثبت للأسباب تأثيراً وينفيه الأشعرية، وإن كان هذا التأثير لا يعمل إلا بأن يفعل الله به ويشاء!**

أما الفرق بين ابن تيمية والمعتزلة فنجد:

١. أن المعتزلة يفرقون بين فعل الحيوان وغير الحيوان، فأفعال الحيوان هي أسباب من فعل الحيوان نفسه وليست هي وسائل ووسائط لأفعال الله تعالى، وهذا ما

---

(٤٥٥) مجموع الفتاوى ٨: ٤٤

(٤٥٦) مجموع الفتاوى ٨: ٢٣٦

(٤٥٧) ينظر ـ على سبيل المثال ـ مجموع الفتاوى ٨: ٩٠

لا يقره ابن تيمية وسيأتي الحديث عنه.

٢. أن المعتزلة يقولون بأن الله تعالى أجرى الكون بنظام دقيق وأنه يسير على وفق القانون الصارم وهذا هو تقدير الله تعالى فالأسباب تؤثر بطبائعها وقواها التي خلقها الله فيها، أما ابن تيمية فيقول إن الأسباب ـ وإن كان لها طبائع وقوى ـ إلا أنها إنما تعمل بفعل الله بها، فالله تعالى يفعل بكل سبب على حدة ما يريده هو بشكل مباشر، فالأسباب ـ ومنها القدرة الإنسانية ـ هي وسائط ووسائل لأفعال الله تعالى يفعل بها ما يشاء من مفعولات، وأن هذا هو ظاهر النص القرآني.

ثانيا: أفعال العباد بين التسيير والتخيير:

لا يمكن إغفال جانب أفعال العباد في مسألة القدر، فهي متعلقة تعلقاً قوياً جدًّا بمسألة الحرية الإنسانية، وأمام هذه القضية نجد ثلاثة اتجاهات يذكرها ابن تيمية فيقول عنها:

«القدرية ثلاثة أصناف: قدرية مشركية، وقدرية مجوسية، وقدرية إبليسية.

فأما الأولون [يعني القدرية المشركية] فهم الذين اعترفوا بالقضاء والقدر وزعموا أن ذلك يوافق الأمر والنهي، وقالوا: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلا آبَاؤُنَا وَلا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، إلى آخر الكلام في سورة الأنعام. ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٣٥]، في سورة النحل وفي سورة الزخرف﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ﴾ [الزخرف: ٢٠]. فهؤلاء يؤول أمرهم إلى تعطيل الشرائع والأمر والنهي مع الاعتراف بالربوبية العامة لكل مخلوق وأنه ما من دابة إلا ربي آخذ بناصيتها، وهو الذي يبتلى به كثيرًا - إما اعتقادًا وإما حالاً - طوائف من الصوفية والفقراء حتى يخرج من يخرج منهم إلى الإباحة للمحرمات وإسقاط الواجبات ورفع العقوبات وإن كان ذلك لا يستتب لهم وإنما يفعلونه عند موافقة أهوائهم كفعل المشركين من العرب ثم إذا خولف هوى أحد منهم قام في دفع ذلك متعديا للحدود غير واقف عند حد كما كانت تفعل المشركون أيضا. إذ هذه الطريقة تتناقض عند تعارض إرادات البشر. فهذا يريد أمرا والآخر يريد ضده، وكل من الإرادتين مقدرة فلا بد من ترجيح إحداهما أو غيرهما أو كل منهما من وجه وإلا لزم الفساد[٤٥٨]».

---

(٤٥٨) مجموع الفتاوى ٨: ١٥٥

فأولئك القدرية المشركية، وهذا مذهبهم، وقد ذكر شيخ الإسلام أن **اختلاف الإرادات البشرية دليل على تناقض هذا المذهب**.[٤٥٩]

أما النوع الثاني فهم القدرية المجوسية « الذين يجعلون لله شركاء في خلقه كما جعل الأولون لله شركاء في عبادته. فيقولون: خالق الخير، غير خالق الشر، ويقول من كان منهم في ملتنا: إن الذنوب الواقعة ليست واقعة بمشيئة الله تعالى، وربما قالوا: ولا يعلمها أيضا ويقولون: إن جميع أفعال الحيوان واقع بغير قدرته ولا صنعه فيجحدون مشيئته النافذة وقدرته الشاملة[٤٦٠]».

وهؤلاء هم القدرية الأوائل الذين استمر مذهبهم فيما بعد على يد المعتزلة، وهم الذين يقولون إن العباد خالقون لأفعالهم الخيرة والشريرة، وليس الله خالقاً لشيء من أفعال العباد التي يفعلونها بقصودهم وإراداتهم ودواعيهم، ولكن نلاحظ هنا عدم دقة شيخ الإسلام في وصف المعتزلة بأنهم يقولون: إن خالق الخير غير خالق الشر، فهذا كلام غير دقيق، فالمعتزلة يؤمنون أن الإنسان هو خالق أفعاله شراً كانت أو خيراً، وليس كما قال ابن تيمية رحمه الله، وكذلك القول بأن الله لا يعلم الذنوب، هو قول غير دقيق ينسبه لهم، وسيأتي توضيح هذا في حينه.

أما النوع الثالث فهم القدرية الإبليسية «الذين صدقوا بأن الله صدر عنه الأمران، لكن عندهم هذا تناقض، وهم خصماء الله كما جاء في الحديث، وهؤلاء كثير في أهل الأقوال والأفعال من سفهاء الشعراء ونحوهم من الزنادقة..[٤٦١]».

فهؤلاء يؤمنون بالقدر وأن الله خالق أفعال العباد ولكنهم يعترضون بأن هذا تناقض فكيف يأمر الله العبد بالطاعة ثم يقيم على جسده المعصية؟ وكيف يأمره بالإيمان ثم يخلق فيه الكفر؟

فكيف يرى شيخ الإسلام أمر أفعال العباد بين تلك المذاهب؟

يرى شيخ الإسلام أن «العباد فاعلون حقيقة، والله خالق أفعالهم، والعبد هو

---

(٤٥٩) على أن كل من يريد شيئاً فالله تعالى هو الذي شاء له أن يريد هذا الشيء وخلق إرادته لهذا الشيء في قلبه، حتى لو تناقضت الإرادات بعضها مع بعض، فالله أراد لعبد معين أن يريد شيئاً معيناً مناقضاً لذلك العبد المعين الذي أراد الله له أن يريد نقيض ما يريد ذاك، ومعنى هذا أن لله تعالى إرادات يتناقض بعضها مع بعض، وربما في اللحظة الواحدة!

(٤٦٠) مجموع الفتاوى ٨: ١٥٦

(٤٦١) مجموع الفتاوى ٨: ١٥٧

المؤمن والكافر والبر والفاجر، والمصلي والصائم، وللعباد قدرة على أعمالهم ولهم إرادة، والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم، كما قال تعالى: ﴿لِمَن شَاء مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ وَمَا تَشَاؤُونَ إِلاَّ أَن يَشَاء اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٨، ٢٩][٤٦٢]».

فالعباد فاعلون على الحقيقة عند ابن تيمية، ولكن الله هو خالق أفعالهم.

غير أن من حق العاقل أن يتساءل: هل يستطيع العبد أن يفعل الفعل دون أن يخلقه الله فيه ابتداء؟ فالفعل الإنساني يبدأ من فكرة الفعل أولاً، فالإنسان يفكر في الفعل، ثم تنشأ له نية وإرادة على فعل هذا الفعل، ثم ممارسة الفعل والحركة به، ثم نتيجة الفعل وأثره.

فهل يستطيع العبد أن يريد الفعل أصلاً أو أن يختاره أصلاً بل أن يفكر فيه ابتداء دون أن يخلق الله تعالى فيه اختيار هذا الفعل أو إرادته؟ فالزنا على سبيل المثال: هل يكون العبد مريداً للزنا مثلاً إلا إذا خلق الله في ذهنه التفكير فيه فإذا هو مفكر، ثم يخلق في قلبه إرادة هذه الفاحشة فإذا هو مريد، ثم على جسده ممارستها فإذا هو زانٍ، ثم نتيجتها بعد ذلك، وإذن فهل يمكن للعبد أن يفعل تلك الفاحشة بكل مراحلها إلا بأن يخلق الله تعالى كل تلك المراحل: ابتداء من الفكرة وانتهاء بالأثر والنتيجة، فهذا هو مؤدى كلام شيخ الإسلام، هذا أوّلاً.

أما ثانياً: فإن الاستشهاد بهذه الآية: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله...﴾ لا يؤدي إلى مطلوب شيخ الإسلام في إثبات أن الله تعالى خالق أفعال العباد، ذاك أن هذا الخطاب موجه للكافرين، ثم هو في سياق الاستقامة وليس الفواحش، وتقديره: وما تشاؤون الاستقامة إلا أن يشاء الله رب العالمين، ذاك أن الاستقامة لا تكون إلا وفق شريعة الله تعالى، ولا يمكن لأحد أن يستقيم على نهج الله وهو لا يعرف هذا النهج، ولا يمكن لمخلوق أن يسير على نهج الاستقامة دون أن يهبه الله عقلاً يميز به بين الحسن والقبيح، ودون أن ينزل له شريعة يحقق بها الاستقامة، فهذا أحد الوجوه في تفسير الآية.

وهناك وجه آخر، إذ يمكن أن يقال إن معناها: ولستم تشاؤون مشيئة حرة إلا لأن الله تعالى خلقكم أحراراً مختارين، تستطيعون فعل الخير وفعل الشر بإراداتكم الحرة.

وهناك وجه ثالث: فمعلوم أن المشركين كانوا قوماً جبريي الثقافة تماماً، وكانوا

---

(٤٦٢) مجموع الفتاوى ٣: ٩٩

يحتجون بمشيئة الله على كفرهم فيقولون: ﴿لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا﴾، فيخاطب الله تعالى هؤلاء المشركين في هذه الآية التي استشهد بها شيخ الإسلام فيقول لهم على جهة التقريع واللوم: إن هذا القرآن هو ذكر للعالمين لمن شاء منكم أن يستقيم، ولكنكم معشر المشركين قوم جبريون لستم تريدون إلا أن يشاء الله! ولستم تنتظرون إلا إرادته ومشيئته دون أن تشاؤوا أنتم وتعملوا أنتم، فالذي تشاؤونه هو أن يشاء الله، كما يقول القائل: لا تريد إلا أن أكون أنا الذي يريد! وكما يقول القائل: لا تريد إلا أن أختار لك، لا تشاء إلا أن أقرر بالنيابة عنك، أي أنكم أيها المشركون: إنما تريدون أن يشاء الله تعالى قدرًا أن تؤمنوا وتستقيموا، وتنتظرون هذا لأنكم جبريون، فجملة «أن يشاء الله» هي مصدر مؤوّل في محل نصب مفعول به، فيصبح معنى الآية: ما تشاءون إلا أن يكون الله هو الذي يريد استقامتكم قدرًا دون أن تريدوا أنتم وتقرروا أنتم، ولكن هذا لا يجوز لأن الله رب العالمين، ورب العالمين الذي يكلف عباده ترك لهم حرية الاختيار فلا يمكن أن يجبرهم على شيء.

والحاصل أن الآية هي من المتشابه، ولا تدل على مطلوب شيخ الإسلام، وأنها ليست من القطعي الدلالة الذي لا يختلف في تفسيره.

رأينا إذن أن شيخ الإسلام يرى أن العباد فاعلون حقيقة لأفعالهم، **لكن ما معنى أنهم فاعلون حقيقة لأفعالهم عند شيخ الإسلام؟**

إن الفاعل حقيقة عند شيخ الإسلام ليس هو من يحدث ويوجد الفعل! ولكنه هو (من يقوم به الفعل!) كما أن الأسود هو من قام به السواد، والأبيض هو من قام به البياض، والبارد هو من قامت به البرودة، والحار هو من قامت به الحرارة، فكذلك الفاعل ـ عند شيخ الإسلام ـ هو من قام به الفعل.

فيقول: «والفاعل المعقول: **من قام به الفعل**، كما أن المتكلم المعقول من قام به الكلام والمريد المعقول من قامت به الإرادة، والحي والعالم والقادر من قامت به الحياة والعلم والقدرة، والمتحرك من قامت به الحركة، فإثبات هؤلاء فاعلاً لا يقوم به فعل كإثبات متقدميهم من الجهمية والمعتزلة متكلمًا لا يقوم به كلام، ومريدًا لا يقوم به إرادة، وعالمًا لا يقوم به علم، وقادرًا لا تقوم به قدرة(٤٦٣)».

وهذا التأصيل مبني على قاعدة يقررها شيخ الإسلام حين يقول: «**أن المعنى إذا**

---

(٤٦٣) مجموع الفتاوى ٨: ٢٨٥

قام بمحل عاد حكمه على ذلك المحل، واشتق لذلك المحل منه اسم، ولم يشتق لغيره منه اسم وعاد حكمه على ذلك المحل، ولم يعد على غيره، كما أن الحركة والسواد والبياض، والحرارة والبرودة إذا قامت بمحل كان هو المتحرك الأسود الأبيض الحار البارد، دون غيره. قالوا: فكذلك الكلام والإرادة، إذا قاما بمحل كان ذلك المحل هو المتكلم المريد، دون غيره، قالوا: فلا يكون المتكلم متكلمًا إلا بكلام يقوم به، ولا مريدًا إلا بإرادة تقوم به، وكذلك لا يكون حيًا عالمًا قادرا، إلا بحياة وعلم وقدرة تقوم به، وطرد هذا أنه لا يكون فاعلا، إلا بفعل يقوم به[٤٦٤]».

وإذن فقيام الكذب والظلم في الكاذب والظالم، هو كقيام البياض بالأبيض والسواد بالأسود، فكلها سواء عند شيخ الإسلام.

ولكننا حين نتأمل في هذه القاعدة نجد أنها غير منضبطة، فصحيح أن الأسود هو من قام به السواد والأبيض من قام به البياض، ولكن فاعل السواد والبياض لا يسمّى أسود أو أبيض ولكنه يسمّى مسوِّداً ومبيِّضاً! وفاعل الحرارة لا يسمّى حاراً وفاعل البرودة لا يسمّى بارداً، ولكنه يسمّى محْرًّا ومُبرِّدًا، فظهر الفرق بين فاعل الفعل وبين من قام به المعنى.

إن الفاعل الحقيقي إذن هو من يفعل الفعل وليس كما ادّعى ابن تيمية أنه من يقوم به الفعل.

إن الفاعل الحقيقي هو من يفعل الفعل بغض النظر عما إذا قام به الفعل أو لا، فإنما سمي الكاذب كاذباً لأنه فعل الكذب، وإنما سمّي الظالم ظالماً لأنه فعل الظلم، وليس لأنه قام به الكذب والظلم، وإلا فمن قام به السواد والبياض إذن يجب أن يكون مسوِّدًا ومبيِّضًا، وكذلك المتكلم هو الذي يفعل الكلام وليس هو من قام به الكلام، ذاك أننا نستمع إلى أصوات القراء على أجهزة التسجيل، فالكلام ـ على هذه الصورة ـ يكون قائماً بجهاز التسجيل، ولكننا نعلم يقيناً أن المتكلم هو من فعل الكلام وليس هو الجهاز على الرغم من أن الجهاز قد قام به الكلام.

بل إن شيخ الإسلام هو ممن يقول بأن «الجني يدخل في جسد الإنسان ويشغل جميع أعضائه، والإنسان المصروع لا يحس بما يقوله الجني ويفعله بأعضائه[٤٦٥]».

---

(٤٦٤) مجموع الفتاوى ٨: ٢٨٥

(٤٦٥) منهاج السنة ٥: ١٩٦

إن كلام الجنّي ـ بحسب هذا الاعتقاد ـ حتماً قائم بلسان الإنسان، وإن الحركات التي تقوم بالإنسان هي حركات الجني حتماً عند ابن تيمية، فلماذا لم يقل شيخ الإسلام بأن المتكلم حقيقة هو الإنسان وبأن الفاعل حقيقة هو الإنسان؟ أليس الكلام والأفعال قد قامت بجسد الإنسان؟ وإذا كانت القاعدة المعتمدة عند شيخ الإسلام هي أن الفاعل الحقيقي هو من قام به الفعل فيجب بمقتضى ذلك أن يكون المتكلم حقيقة في هذه الحالة والفاعل حقيقة في هذه الحالة هو الإنسان وليس الجني!

وإذن فمن هو فاعل الفعل على الحقيقة؟ هل هو من فعل الفعل أو من قام به الفعل؟

فابن تيمية هنا يناقض نفسه؛ ذاك أن الكلام يقوم بالإنسي وبلسان الإنسي ولكن ابن تيمية يزعم ـ لو سلمنا بدخول الجني في الإنسي ـ أن الإنسي ليس هو المتكلم وإنما المتكلم هو الجني! وأن الحركات التي تقوم بجسده ليست هي فعله ولكنها فعل الجني على أن هذه الحركات قائمة بجسد الإنسي! وإذن فهناك فرق ضروري بين فاعل الفعل وبين من قام به المعنى.

وبعد، فالفاعل المعقول عند شيخ الإسلام: هو من يقوم به الفعل وليس من يفعل الفعل، وقد بينا عدم دقة شيخ الإسلام في هذا الأمر.

ويحسن بي هاهنا أن أعطي مثالاً على هذه القضية، فمن المعلوم أن هناك سيارات تدار بجهاز التحكم عن بعد، يُضغط زر، فتقوم الحركة بالسيارة، ثم يضغط زر فتلتفت السيارة إلى اليمين أو إلى اليسار أو تتجه إلى الأمام أو تسير إلى الخلف.

قامت الحركات والالتفاتات بالسيارة فهل هي فاعلة لمجرد أن قام بها المعنى؟ كلا، ولكن الفاعل (الحقيقي) هو من (أقام) المعاني بتلك السيارة.

كذلك لو افترضنا جهازاً صوتياً مثلاً يتحكم به عن بعد، يضغط زر فيقوم بالجهاز كلام قبيح، ويضغط زر فيقوم بالجهاز كلام حسن، هل ينسب الكلام للجهاز الذي قام به الكلام؟ أم ينسب لمن أقام الكلام في الجهاز؟

وهل الحمق إلا أن ينسب الفعل لمن قام به دون من أقامه فيه وأوجده على الحقيقة؟

إن منهج ابن تيمية في أن الفاعل هو من (قام به الفعل) فالذي يقوم به الكذب والظلم فهو الكاذب والظالم كما يقوم السواد بالأسود والبياض بالأبيض!

على الرغم من أن فاعل الكذب والظلم يسمى كاذباً ظالماً أما فاعل السواد والبياض فيسمى مسوِّدًا لا أسود، ومبيِّضًا لا أبيض!

إذا علمنا هذا، فمن (أقام) و(خلق) الكذب في الكاذب والظلم في الظالم؟ أليس هو الله الذي خلق السواد في الأسود والبياض في الأبيض؟

فالخالق إذن هو الله، والإنسان ما هو إلا (محل) يخلق الله به ما يشاء من المعاني سواء أكان هذا المعنى المخلوق هو السواد والبياض، أو هو الظلم والكذب.

ثم يقيم التفكير في المعصية في ذهن العبد فيصبح العبد مفكِّرًا في المعصية، ثم يقيم اختيارها والعزم عليها في قلبه، ثم يقيم الحركة بها على جوارحه، ثم يقال: أنت الذي فعلت المعصية؟

لماذا؟ لأنها قامت بك!

ولكنك يا رب أنت الذي أقمتها بي؟ لولا أنك أقمت التفكير في المعصية في ذهني لما كنت مفكّرًا فيها، ولولا أنك أقمت اختيارها تحديداً والعزم عليها في قلبي لما كنت مختارًا لها وعازمًا عليها، ولولا أنك أقمت حركتها بجسدي لما كنت فاعلاً لها.

فأنت يا رب الفاعل وما أنا إلا محل فقط لما تقيمه بي!

أعوذ بالله من هذا الاعتقاد، إنه لا فرق بينه وبين قول المشركين:

﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ (١٤٨) قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ (١٤٩)﴾ [الأنعام/١٤٨، ١٤٩].

لو شاء لاضطركم ولألجأكم إلجاء إلى أن تكونوا مؤمنين، ولكنه ترك لكم الخيار تفعلون ما تشاؤون لتتم حكمة التكليف، وفوّضكم في أفعالكم توجدون ما تشاؤون وتفعلون أنتم الأفعال وتقيمونها في جوارحكم بمحض إرادتكم، ويوم القيامة سيحاسب الجميع على ما فعلوه.

إن هذا المذهب يصلح أن يكون حجة يحتج بها خصماء الله تعالى! فأنت يا رب أقمت فينا أفعالنا وما نحن إلا مجرد محلات لما تقيمه فينا كما تقيم السواد في الأسود والبياض في الأبيض! فهل تعذبنا على ما تقيمه أنت فينا؟ إن هذا المنهج هو منهج خصماء الله في القدر.

أقسام الناس تجاه القدر، وموقف شيخ الإسلام منها:

لقد رأينا أن شيخ الإسلام يقسم الاتجاهات الضالة تجاه القدر إلى ثلاثة أقسام:

قدرية مشركية، وقدرية مجوسية، وقدرية إبليسية.

فأما القدرية المشركية فنذكر صفاتهم التي هاجمهم شيخ الإسلام بسببها، ثم ننظر بماذا تميّز هو عنهم.

إن هؤلاء القدرية المشركية:

١ . يلتفتون إلى جانب القدر دون الأمر والنهي كما يفعل بعض المتصوّفة، ويصف شيخ الإسلام هذا الصنف من الناس بأنهم «أثبتوا القدر ونفوا عمن شاهده أن يستحسن حسنة يأمر بها أو يستقبح سيئة ينعى عنها، فأثبتوا القدر وأبطلوا الشرع عمن شاهد القدر، وهذا القول أشد منافاة لدين الإسلام من قول نفاة القدر[٤٦٦]».

نعم، إن هؤلاء القدرية المشركية الذين يلتفتون إلى القدر لا يستحسنون شيئاً ولا يقبحونه لأنهم يعتقدون أن كل ما يوجد من أفعال العباد وغيرها إنما هو من مفعولات الله، وإذا كان الله لا يفعل إلا الحكمة فمعنى هذا أن كل ما يقع من أفعال العباد من حسن أو قبيح فهو خير وحكمة، كفر فرعون خير وحكمة، وإيمان موسى خير وحكمة، لأن كفر فرعون وإيمان موسى كليهما مفعولان لله تعالى ومقدوران ومخلوقان له تعالى.

ونرى أن شيخ الإسلام هنا معارض لهذه الفكرة، ويرى أن قول هؤلاء أشد منافاة للإسلام من قول المعتزلة الذين ينفون القدر أي ينفون كون الله تعالى خالقاً لأفعال العباد.

ومن القدرية المشركية من يقول: «إن العارف إذا شهد المشيئة سقط عنه الملام، وإذا شهد الحكم ـ يعني المشيئة ـ لم يستحسن ولم يستقبح بسببه»، فهؤلاء تشبه أقوالهم أقوال المشركين حين قالوا: ﴿لو شاء الله ما أشركنا﴾[٤٦٧].

هؤلاء نظروا إلى الحوادث الكونية فرأى أحدهم «الأشياء كلها مخلوقة لله، مدبرة بمشيئته، مقهورة بحكمته، فما شاء الله كان وإن لم يشأ الناس، رب كل شيء ومليكه، له الخلق والأمر، وكل ما سواه مربوباً له، مدبر مقهور، لا يملك لنفسه ضرًّا ولا

---

(٤٦٦) منهاج السنة ٥: ١٩١

(٤٦٧) مجموع الفتاوى ٨: ٣١

نفعاً، ولا موتاً ولا حياة ولا نشورًا، بل هو عبد فقير إلى الله تعالى من جميع الجهات والله غني عنه، كما أنه الغني عن جميع المخلوقات، وهذا الشهود في نفسه حق، لكن طائفة قصرت عنه وهم القدرية المجوسية، وطائفة وقفت عنده وهم القدرية المشركية[٤٦٨]».

أي أن هناك طائفة شهدت أن كل شيء يقع في الكون ـ بما فيها أفعال العباد ـ هو مخلوق لله تعالى فوقفت عند هذا وهم (القدرية المشركية)، وطائفة أخرى لم تشهد هذا بوضوح كالقدرية المجوسية (وهم المعتزلة) فقصرت عن شهود هذه الحقيقة حقيقة أن كل ما يقع من أفعال العباد فإنما أرداه الله، فاعتبرت أن الإنسان هو خالق أفعاله ولم تكن أفعاله قضاء وقدراً من الله بل الإنسان هو خالقها وفاعلها على الحقيقة، وليس الله تعالى.

وتعتقد هذه الطائفة ـ القدرية المجوسية ـ أن الله فوّض الإنسان يفعل ما يريد، فاعتبر ابن تيمية هذا مشابهة للمجوس، وقصوراً في شهود القدر الذي هو فعل الله تعالى وخلقه سبحانه؛ فأفعال العباد هم فاعلوها لأنها قامت بهم كما يقوم السواد بالأسود والبياض بالأبيض، ولكن الحق إن الله هو الذي خلقها فيهم وأقامها بهم.

ولكن يؤكد ابن تيمية أن من شهد القدر وعطّل الشرع والأمر والنهي من القدرية المشركية فقوله أشد منافاة للشريعة من قول القدرية المجوسية المعتزلة الذين يعظمون جانب الأمر والنهي في مقابلة إنكار أن الله قدّر أفعال العباد وخلقها.

ومن القدرية المشركية «طوائف من أهل السلوك والإرادة والتأله والتصوف والفقر ونحوهم، يشهدون هذه الحقيقة ورأوا أن الله خالق المخلوقات كلها فهو خالق أفعال العباد ومريد جميع الكائنات، ولم يميزوا بعد ذلك بين إيمان وكفر، ولا عرفان ونكر، ولا حق ولا باطل، ولا مهتد ولا ضال. . . . إلخ[٤٦٩]».

وحين يوجه سؤال إلى شيخ الإسلام عن قوم يحتجون بسابق القدر ويقولون: «إنه قد مضى الأمر والشقي شقي، والسعيد سعيد، محتجين بقول الله سبحانه: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون﴾ [الأنبياء: ١٠١] قائلين: بأن الله قدر الخير والشر، والزنا مكتوب علينا، وما لنا في الأفعال قدرة، وإنما القدرة لله، ونحن

(٤٦٨) مجموع الفتاوى ٨: ٣٧

(٤٦٩) مجموع الفتاوى ٨: ٣٧، ٣٨

نتوقى ما كتب لنا، وأن آدم ما عصى، وأن من قال: لا إله إلا الله دخل الجنة... إلخ».

فيجيب:

«هؤلاء القوم إذا أصروا على هذا الاعتقاد كانو أكفر من اليهود والنصارى، فإن اليهود والنصارى يؤمنون بالأمر والنهي والوعد والوعيد، والثواب والعقاب، لكن حرفوا وبدلوا وآمنوا ببعض وكفروا ببعض.... إلخ[٤٧٠]».

ويقول في موطن آخر: «وأما قول القائل: **الزنا وغيره من المعاصي مكتوب علينا، فهو كلام صحيح، لكن هذا لا ينفعه الاحتجاج به،** فإن الله كتب أفعال العباد خيرها وشرها، وكتب ما يصيرون إليه من الشقاوة والسعادة، وجعل الأعمال سبباً للثواب والعقاب، وكتب ذلك، كما كتب الأمراض وجعلها سبباً للموت، وكما كتب أكل السم وجعله سبباً للمرض والموت، فمن أكل السم فإنه يمرض أو يموت، والله قدر وكتب هذا وهذا، كذلك من فعل ما نهى الله عنه من الكفر والفسق والعصيان، فإنه يعمل ما كتب عليه، وهو مستحق لما كتبه الله من الجزاء لمن عمل ذلك، وحجة هؤلاء بالقدر على المعاصي من جنس حجة المشركين... إلخ[٤٧١]».

وإذن فقد اتضح الأمر: فمشكلة هؤلاء القدرية المشركية ليست هي أنهم يشهدون الحقيقة القدرية وأن الله خالق لأفعال العباد كلها حسنها وقبيحها، ما هو طاعة منها وما هو معصية، ليست هذه هي ـ على التحقيق ـ مشكلة القدرية المشركية، إن مشكلتهم هي أنهم يصلون إلى مرحلة من شهود هذه الحقيقة يبطلون بها الشرائع، فيرون أن كل شيء يقع فإنما فعله وأراده الله، وإذا كان الله قد فعله وأراده؛ فأفعال الله سواء من جهة أنه تعالى لا يفعل إلا الحكمة والحق! ولهذا لا يفرقون بين حق وباطل وإيمان وكفر كما قال.

وبهذا كانت (القدرية المجوسية) المعتزلة عند ابن تيمية أفضل من هؤلاء القدرية المشركية من هذه الوجهة.

كانت المعتزلة أفضل منهم من حيث تعظيم المعتزلة للأمر والنهي فقط، أما شهود القدر فليست المعتزلة بأفضل منهم في هذه المسألة، بل القدرية المشركية أفضل من هذه الناحية.

---

(٤٧٠) مجموع الفتاوى ٨: ١٥٨

(٤٧١) مجموع الفتاوى ٨: ١٦١

ولكن السؤال هو: هل يا ترى يختلف شيخ الإسلام عن (القدرية المشركية) اختلافاً جذرياً؟ على الرغم من أنه يفضل القدرية المجوسية المعتزلة عليهم؟

إني أنقل هذا النص من جانب شيخ الإسلام ليتبين لنا منه كيف ينظر هو إلى الأمور. يقول شارحاً كلاماً لعبد القادر الجيلاني في حق الصالحين من (الأبدال) كما سمّاهم، يقول ابن تيمية عن هؤلاء الأبدال الصالحين: «فهؤلاء يشهدون توحيد الربوبية مع توحيد الإلهية، **فيشهدون أن الله هو الذي خلق ما قام بهم من أفعال البر والخير فلا يرون لأنفسهم حمداً ولا منة على أحد، ويرون أن الله خالق أفعال العباد فلا يرون أحداً مسيئاً إليهم، ولا يرون لهم حقاً على أحد إذ قد شهدوا أن الله خالق كل شيء من أفعال العباد وغيرها**، وهم يعلمون أن العباد لا يستحقون من أنفسهم ولا بأنفسهم على الله شيئاً» إلى أن يقول: «فيرون أن ما قام بهم من العمل الصالح فهو جوده وفضله وكرمه له الحمد في ذلك، ويشهدون أنه لا حول ولا قوة إلا بالله، وأما ما قام بالعباد من أذاهم فهو خلقه وهو من عدله، وما تركه الناس من حقوقهم التي يستحقونها على الناس فهو الذي لم يخلقه وله الحمد على كل حال على ما فعل وما لم يفعل، ولهذا كانوا منكسرة قلوبهم لشهودهم وجوده الكامل وعدمهم المحض...»[٤٧٢].

نستنتج من قول ابن تيمية أن هؤلاء الأبدال الصالحين:

١. لا يرون لأنفسهم حمداً لأن الله هو خالق الطاعات فيهم، فليسوا هم الفاعلين لها على الحقيقة!.

٢. حين يسيء إليهم الناس لا يغضبون منهم لأن الله هو خالق أفعال العباد في أجساد الناس الذين أساؤوا إليهم (فمن الذي أساء إليهم إذن؟).

وحين يؤذيهم أحد فهذا هو عدل الله تعالى! (عدل على ماذا؟ على ما خلقه الله فيهم؟!)، فلا يغضبون ممن آذاهم لأن الله خلق الإيذاء قائماً بمن يؤذيهم، وأما من قصّر في حقوقهم فلا يغضبون منه أيضاً لأن الله لم يخلق معرفة حقوقهم قائمًا به كذلك!.

فما الفرق على التحقيق بين هؤلاء (الأبدال) الذين يمدحهم ابن تيمية هنا، وبين القدرية المشركية الذين يذمهم؟.

---

(٤٧٢) مجموع الفتاوى ١٠: ٢٩٧

ولهذا حين نلوم العاصي على معصيته فيقول هذا العاصي: إن الله تعالى خلقها فيّ، خلق فيّ فكرة المعصية، وخلق في قلبي إرادتها تخصيصاً، وخلق على جوارحي الحركة بها، وخلق بعد ذلك نتائجها، فهل نملك العتب عليه؟ وكذلك حين نلوم من يؤذينا فيحتج بكلام شيخ الإسلام ابن تيمية هنا، بأن هذا الأذى إنما خلقه الله تعالى في هذا المؤذي بعدله تعالى! فهل نملك له لوماً بعدها؟

إن أكبر سبّة يعيب بها شيخ الإسلام من سمّاهم (القدرية المشركية) هي أنهم يلتفتون إلى جانب الحوادث الكونية (الأمر القدري) ويغفلون جانب (الأمر الشرعي)، فهذا هو عيبهم، أما شهود القدر ـ القدر بمعنى أن أفعال العباد داخلة فيه وأن الله فاعلها ومريدها وخالقها ـ فهو حق عند ابن تيمية، فإن ما يقع من العبادة فقد شاءه الله، وما لم يقع منها فإن الله لم يشأه، وهذا معنى صحيح برأي شيخ الإسلام يوافقهم فيه[٤٧٣].

وحين نلوم هؤلاء الذين لم يلتفتوا إلى جانب الأمر الشرعي مع كوننا نحن نعلم يقيناً أن تفريطهم في جانب الأمر الشرعي إنما كان لأن الله لم يخلق فيهم الطاعة، فهل نلومهم ـ حينئذ ـ على شيء هم يملكونه أصلاً؟! فهم إنما قصروا فيه لأن الله لم يخلق ذلك فيهم، ولو خلقه لفعلوه!.

حين نعطي دروساً ونؤلف مطوّلات نملأها بأنه يجب النظر إلى جانب الأمر والنهي والشريعة، ونحن نعتقد أن الذي يجري على جوارح العباد من المعاصي إنما خلقه الله تعالى فيهم فهل سيكون لكل تلك الدروس والمطوّلات أية فائدة؟ فما أسهل أن يقول القائل: إليكم عني فإني قصّرت في العبادة لأن الله تعالى لم يخلق العبادة في جوارحي، وإنما عصيت ربي لأن الله تعالى هو الذي خلق المعصية فيّ، فعلام ألام؟ أعلى ما خلقه الله فيّ؟ إن الله تعالى أمر فرعون بالإيمان ولكنه خلق فيه الإلحاد! كما أمر أبا جهل بالإيمان وخلق فيه الكفر!.

وهاهنا يقول شيخ الإسلام إن الله تعالى يخلق الكفر والعصيان لما في ذلك من الحكمة «فلا يمتنع أن يخلق ما لا يحبه لإفضائه إلى الحكمة التي يحبها[٤٧٤]» وفي هذا يقول أيضاً: «وكل ما خلقه ـ مما فيه شر جزئي إضافي ـ ففيه من الخير العام والحكمة

(٤٧٣) مجموع الفتاوى ٨: ٣٥

(٤٧٤) مجموع الفتاوى ١٠: ٢٧٥

والرحمة أضعاف ذلك، مثل إرسال موسى إلى فرعون، فإنه حصل به التكذيب والهلاك لفرعون وقومه، وذلك شر بالإضافة إليهم، لكن حصل به ـ من النفع العام للخلق إلى يوم القيامة، والاعتبار بقصة فرعون ـ ما هو خير عام، فانتفع بذلك أضعاف أضعاف من استضر به، كما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلاً لِلآخِرِينَ﴾ [الزخرف: ٥٥] وقال تعالى ـ بعد ذكر قصته: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَى﴾ [النازعات: ٢٦].

وكذلك محمد صلى الله عليه وسلم، شقي برسالته طائفة من مشركي العرب وكفار أهل الكتاب، وهم الذين كذبوه، وأهلكهم اللّه تعالى بسببه، ولكن سعد بها أضعاف أضعاف هؤلاء[٤٧٥]».

إن عبارته التي يقول فيها: «وكل ما خلقه ـ مما فيه شر جزئي إضافى ـ ففيه من الخير العام والحكمة والرحمة أضعاف ذلك». هذه العبارة تؤدي الغرض وتبين لنا منهج شيخ الإسلام في هذه القضية، فمما خلقه الله مما فيه شر جزئي إضافي كفر فرعون نفسه! فإن الله تعالى أرسل إليه موسى يطالبه بالإيمان ولكنه خلق في فرعون الكفر والعصيان!، وخلق على لسان فرعون دعوى الألوهية فقال: ﴿أنا ربكم الأعلى﴾!. من الذي خلق هذه الجملة على لسان فرعون؟ الذي خلقها على لسانه وأقامها به هو الله تعالى ـ بحسب منهج شيخ الإسلام ـ، ولأن هذه الكلمة قامت بفرعون فهو الذي تكلّم بها، وإذن فهو المتكلم لأن **المتكلم هو من قام به الكلام، ولأن الفاعل حقيقة هو من قام به الفعل**[٤٧٦].

إن الله تعالى ـ بحسب رأي ابن تيمية ـ هو خالق كفر فرعون وهو خالق كفر قومه وتكذيبهم، والله تعالى هو خالق كفر أبي جهل وغيره من المشركين وخالق تكذيبهم وهو خالق تحركهم بقتال رسول الله، وألسنتهم بهجائه والتعدي عليه، ورأي شيخ الإسلام أن الله تعالى إنما فعل هذا لحكمة: هي اتعاظ المؤمنين واعتبارهم، أي أن الله تعالى قضى على بعض عباده الكفر والمعصية والحرق بالنار لأنه يريد للبعض الآخر

(٤٧٥) مجموع الفتاوى ١٤: ١٥٩

(٤٧٦) وهذا ما يرفضه المعتزلة كل الرفض إذ الإنسان عندهم هو خالق أفعاله ومخرجها من العدم إلى الوجود بخلق محدود مقيد أقدرهم الله تعالى عليه يخلقون من أفعالهم ما يشاؤون أحراراً مختارين، ولهذا فالمتكلم حقيقة هو فرعون لأن المتكلم عندهم هو فاعل الكلام وليس من قام به الكلام كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ومن وافقهم كالأشعرية.

من عباده الإيمان والاعتبار، مع أن هذا الصنف الذي يراد به أن يتعظ يستطيع الله تعالى أن يخلق فيه الإيمان بدون حاجة إلى أن يخلق الكفر في قلب الصنف الآخر!.

لكن لماذا لم تعكس القضية؟ لماذا لم يكن الذين خلق فيهم الإيمان هم الذين يخلق فيهم الكفر ليتعظ بهم الآخرون ويخلق فيهم هم الإيمان؟!

إذا قيل: لأن الله أعلم بعباده! فيمكن أن يجاب ـ وبحسب هذا المنطق ـ: إن الله هو الذي يخلق في العباد كفرهم وإيمانهم! فلا أحد جدير بالكفر ولا جدير بالإيمان ابتداء لمجرد كونه جسماً أو إنساناً، وقدرة الإنسان إنما هي سبب يفعل الله به ما يشاء! إن الإنسان عند ابن تيمية على التحقيق إنما هو محل لما يخلقه الله فيه.

وحين نحيل على الإجابات الجاهزة المعلّبة من مثل: (لحكمة لا نعلمها)، أو (هذا من أسرار الله) فكل أصحاب الأديان الباطلة يفسّرون جهالاتهم بأنها لـ (حكمة لا نعلمها)!.

هذا إضافة إلى أن هذا القول يؤدي إلى إلغاء حجة الله على العباد! لأنه: كيف سيلام الكافر ويحاسب على شيء خلقه الله تعالى فيه، فكفره وعناده ومعاصيه إنما هي مفعولات لله تعالى؟ وكيف سيثاب المؤمن على شيء إنما خلقه الله فيه، فطاعته واستجابته إنما هي مفعولات لله تعالى؟ إن هذه النظرية هي تدمير لمبدأ التكليف من أساسه؛ فعن أي أمر ونهي وتشريع نتحدّث؟ وإذا كان القدرية المشركية ينظرون إلى الأمر بهذه الطريقة فما الفرق بين ابن تيمية وبينهم ـ على التحقيق ـ سوى بعض الألفاظ والعبارات التي نطلقها ولا تعبّر حقاً عن حقيقة الأمر، وهو الأهم، وهو الأساس(٤٧٧).

وبعد، فإن القدرية المشركية ـ بحسب تعبير شيخ الإسلام ـ هم القائلون بالجبر، أو المائلون إليه وإن لم يحتجوا بالقدر، ولهذا يذكر شيخ الإسلام عن الخّلال في كتابه

(٤٧٧) من طريف ما قرأت أن رجلاً من المعتزلة (القدرية المجوسية) ناظر رجلاً ممن يتبنى رأي شيخ الإسلام في هذه المسألة، فقال له المعتزلي: أيهما خير من الآخر: الداعي إلى الإيمان أم خالق الإيمان في قلب العبد؟ فأجاب الجبري: بل خالق الإيمان في قلب العبد خير من الداعي إليه، قال المعتزلي: فأيهما أكثر شراً: الداعي إلى الكفر، أم خالق الكفر في قلب العبد؟ فأجاب الجبري: خالق الكفر شر من الداعي إليه! قال المعتزلي: فلقد جعلت الله تعالى شراً من إبليس فهو أولى أن تستعيذ منه من إبليس لأن إبليس ليس إلا داعياً إلى الكفر ولكن الله يخلقه.

الشهير (السنة) أنه خصص باباً أفرده للرد على (القدرية) وقصد بهم (الجبرية) الذين يقولون: إن الله جبر العباد على المعصية[٤٧٨]، ثم قال شيخ الإسلام: «والمقصود هنا أن الخلال وغيره من أهل العلم أدخلوا القائلين بالجبر في مسمى القدرية وإن كانوا لا يحتجون بالقدر على المعاصي فكيف بمن يحتج به على المعاصي؟[٤٧٩]».

وقد بينت فيما مضى أن شيخ الإسلام هو على التحقيق موافق للجبرية ـ القدرية المشركية ـ وإن كان يخالفهم في الظاهر.

إن شيخ الإسلام ينقم عليهم أنهم ينظرون إلى الحقيقة القدرية وأنهم يقصرون في الأمر والنهي، مع أنه يقول بأن أفعالهم لا يقع فعل منها إلا والله خلقه بواسطة قدرة العبد المحدثة كما سيأتي بعد قليل، أي أن قدرة العبد المحدثة ما هي إلا واسطة يفعل الله تعالى بها ما يشاء من مفعولاته، إن شيخ الإسلام يلومهم على ما لا يملكونه، ويحتج عليهم بما يقلب الحجة عليه هو نفسه!.

٢. ومما ردّه شيخ الإسلام على المائلين إلى الجبر قولهم إن قدرة العبد لا تأثير لها، فقالوا: «هي [أي أفعال العباد] فعله [أي الله] وليست أفعالاً للعباد، بل هي كسب للعبد، وقالوا: إن قدرة العبد لا تأثير لها في حدوث مقدورها، ولا في صفة من صفاتها، وأن الله أجرى العادة بخلق مقدورها مقارناً لها، فيكون الفعل خلقاً من الله إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد لوقوعه مقارناً لقدرته، وقالوا: إن العبد ليس محدثاً لأفعاله ولا موجداً لها، ومع هذا يقولون: إنا لا نقول بالجبر المحض، بل نثبت للعبد قدرة حادثة، والجبري لا يثبت للعبد قدرة[٤٨٠]».

وإذن فهناك صنفان من الناس: جبري محض يلغي قدرة العبد مطلقاً فليس العبد قادراً عنده، ومائل إلى الجبر يثبت قدرة محدثة ولكنها ليست مؤثرة.

فما موقف شيخ الإسلام من هذا؟

أما الجبري المحض فموقف شيخ الإسلام واضح جدًّا تجاهه، فنراه يسوق الأدلة على إثبات قدرة العبد من مثل حديث أبي مسعود حينما كان يضرب عبده فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لله أقدر عليك منك على هذا)، قال شيخ الإسلام:

---

(٤٧٨) مجموع الفتاوى ٨: ٦٤

(٤٧٩) مجموع الفتاوى ٨: ٦٦

(٤٨٠) مجموع الفتاوى ٨: ٧٤

«فهذا فيه بيان قدرة الرب على عين العبد، وأنه أقدر عليه منه على عبده، وفيه إثبات قدرة العبد[٤٨١]». ثم يذكر شيخ الإسلام ما يستدل به مثبتو القدرة من النصوص على هذا من مثل قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤]، ﴿وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوْ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ﴾.. إلخ[٤٨٢].

فابن تيمية يقر بأن العبد له قدرة، ولكن هل هي مؤثرة؟

أما المائلون إلى الجبر فعلمنا أنهم ينفون عن هذه القدرة التأثير وإنما المقدور مقترن بالقدرة لأن (العادة) جرت بهذا فقط، فالله تعالى ـ بحسب هؤلاء المائلين إلى الجبر ـ يخلق المقدور مقارناً للقدرة، فهو يخلق المقدور (عندها) ولا يخلقه (بها).

هاهنا يجيب شيخ الإسلام:

«فنقول: التأثير اسم مشترك، قد يراد بالتأثير الانفراد بالابتداع والتوحيد بالاختراع، فإن أريد بتأثير قدرة العبد هذه القدرة، فحاشا لله لم يقله سني، وإنما هو المعزو إلى أهل الضلال[٤٨٣]».

فابن تيمية هنا يتبرأ من الإقرار بأن الإنسان قد ينفرد بتأثير أو بابتداع أو اختراع ويعزو هذا القول إلى أهل الضلال ويعني بهم المعتزلة، وأهل الضلال هؤلاء يقولون إن الإنسان قد وهبه الله تعالى قدرة حادثة، وفوّضه في أن يخلق أفعاله فيخرجها من العدم إلى الوجود، وأعطاه الحرية والاختيار والإرادة لفعل ما يشاء، ثم يجازيه سبحانه على أفعاله يوم القيامة خيراً أو شرًّا، وهكذا فالإنسان على هذه الصورة ـ عند أهل الضلال ـ منفرد بخلق أفعاله وليس الله تعالى هو خالقها ولا فاعلها؛ فخالقها وفاعلها هو الإنسان نفسه والله تعالى هو الذي وهبه هذه القدرة (محايدة) والإنسان يوجهها كيف يشاء، ولو شاء الله لسلبه قدرته.

ويقول أهل الضلال المعتزلة أيضاً: إذا زعمنا أن الله تعالى هو خالق أفعال الإنسان وهو فاعلها ومخرجها من العدم إلى الوجود؛ فقد أبطلنا التكليف والأمر

---

(٤٨١) مجموع الفتاوى ٨: ٩

(٤٨٢) مجموع الفتاوى ٨: ١٠

(٤٨٣) مجموع الفتاوى ٨: ٢٣٢

والنهي، ونسبنا فعل القبائح والظلم لله تعالى، وفي هذا تفصيل يأتي في حينه بعون الله تعالى.

والمقصود هنا أن هذا النوع من التأثير يراه شيخ الإسلام ضلالاً فلا يقول به إلا أهل الضلال ولا يقول به سني كما يقول.

ويضيف: «وإن أريد بالتأثير نوع معاونة إما في صفة من صفات الفعل، أو في وجه من وجوهه كما قاله كثير من متكلمي أهل الإثبات. فهو أيضًا باطل بما به بطل التأثير في ذات الفعل، إذ لا فرق بين إضافة الانفراد بالتأثير إلى غير الله سبحانه في ذرة أو فيل. وهل هو إلا شرك دون شرك وإن كان قائل هذه المقالة ما نحا إلا نحو الحق[٤٨٤]».

وهذا التأثير بهذا المعنى ينكره شيخ الإسلام أيضاً: وهو أن يُعتقد أن الإنسان هو فاعل حقيقي لذات الفعل أصالة ولكن الله تعالى يتدخل في تحديد صفة الفعل أو وجه من وجوهه، وهذا القول ينكره ابن تيمية، على الرغم من أنه قول لبعض أهل الإثبات للقدر؛ وهو ينكره هنا لأن هذا القول يثبت أن الإنسان فاعل أصالة لذات الفعل ولكن الله يتدخل في تحديد صفة هذا الفعل، وهذا عند ابن تيمية شرك دون شرك**!** أي أن القول الأوّل شرك أكبر، وهذا القول شرك أصغر.

وإذن فقد بقي قسم ثالث، وهو القسم الذي يرى أن الله هو فاعل وخالق ذات الفعل وخالق الصفة التي يقع عليها.

يقول شيخ الإسلام: «وإن أريد بالتأثير أن خروج الفعل من العدم إلى الوجود كان بتوسط القدرة المحدثة . **بمعنى أن القدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق الله سبحانه وتعالى الفعل بهذه القدرة. كما خلق النبات بالماء، وكما خلق الغيث بالسحاب، وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط وأسباب، فهذا حق وهذا شأن جميع الأسباب والمسببات**. وليس إضافة التأثير بهذا التفسير إلى قدرة العبد شركا، وإلا فيكون إثبات جميع الأسباب شركًا. وقد قال الحكيم الخبير: ﴿فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ [الأعراف: ٥٧] ﴿فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ﴾ [النمل: ٦٠]، وقال تعالى: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمْ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة: ١٤]، فبيّن **أنه المعذب، وأن أيدينا أسباب وآلات وأوساط وأدوات في وصول العذاب إليهم**[٤٨٥]».

---

(٤٨٤) السابق ج ن، ص ن

(٤٨٥) مجموع الفتاوى ٨: ٢٣٢

هذا هو النص الذي وعدتك أخي القارئ بإيراده قبل قليل، وهكذا تتضح الصورة؛ فخروج الفعل من العدم إلى الوجود يكون بالقدرة المحدثة (أي قدرة الإنسان) ولكن من الذي يستخدم هذه القدرة المحدثة لخلق الفعل؟ إنه الله! **أي أن هذه القدرة استعملها الله تعالى في تكوين المقدور، وفي إيجاد الفعل، فالمؤثر حقاً ليس هو الإنسان ولكنه هو الله تعالى!**.

والإنسان إنما كان فاعلاً حقيقيًا لا لأنه هو الذي أوجد وأحدث الفعل، كلا، فالفعل أوجده الله وأحدثه بواسطة القدرة الإنسانية المحدثة، ولكن الإنسان إنما كان فاعلاً حقيقياً فقط لأن الفعل أوجده الله تعالى قائماً به، فمن قام به الفعل سميناه فاعلاً كما أن من قام به السواد سميناه أسود.

وبهذا نثبت أن حقيقة منهج ابن تيمية:

أن فعل الإنسان إنما هو مفعول لله تعالى وأن الله تعالى أقامه في الإنسان، وأن الله تعالى استعمل القدرة الإنسانية ليخلق به هذا الفعل الإنساني قائماً بالإنسان فالقدرة الإنسانية هي سبب وواسطة في خلق الفعل، كما خلق الله النبات بالماء وكما خلق الغيث بالسحاب!

ومقتضى هذا الكلام: أن الكفر مثلاً ـ أو الزنا أو أكل الربا أو الفرار من الزحف ـ فعل خلقه الله في العبد بواسطة قدرة العبد، استعمل الله قدرة العبد، وبهذه القدرة خلق الله الكفر والعناد وغيرها من المعاصي في قلبه وعلى جوارحه، ثم سيضعه في نار جهنم يوم القيامة على أساس أن هذا هو فعل العبد، لا لأن العبد هو فاعله وموجده ومحدثه حقيقة ولكن لأن هذا الفعل قام بالعبد كما يقوم السواد بالأسود والبياض بالأبيض فيوصف بهما! ولكن الحقيقة: أن الله تعالى هو الذي خلق الكفر في العبد بواسطة قدرته المحدثة!.

وأن العبد ليس مؤثراً في أفعاله باستقلال، كما أنه ليس مؤثراً في أفعاله تلك بمعاونة ومشاركة، بل التأثير إنما هو لله!.

بل إن الشيخ يضرب مثالاً على ما يقول؛ بقوله تعالى: ﴿يعذبهم الله بأيديكم﴾، فيفهم الشيخ هذه الجملة القرآنية بطريقته الخاصة، يفهم منها: أن الله تعالى يستعمل المؤمنين وسائط لتعذيب الكافرين.

المؤمنون مجرد وسائط يستعملها الله لتعذيب الكافرين، يحرّكها الله تعالى، وبها يعذب الكافرين، فالفاعل حقيقة هو الله تعالى.

إنه يفهم هذا المعنى من الآية، مع أن الآية يمكن أن تفهم بطريقة أخرى ـ خلاف ما يقول ابن تيمية ـ فيقال ـ مثلاً ـ: لمّا كان الله تعالى آمراً بجهاد الأعداء، فكل ما يحيق بالكافرين من هزائم وآلام إنما كان بأمره هو سبحانه وتعالى، وإذن فهو قد عذب الكافرين بهذا، وهكذا فلن يكون في الآية دليل على ما فهمه شيخ الإسلام بأن الله يخلق قتال الكافرين بأيدي المؤمنين أو أن المؤمنين أدوات ووسائط يستعملها الله لتعذيب الكافرين، والآية ليست قطعية في هذا المعنى الذي يريد أن يمرره شيخ الإسلام هنا.

ومن حقنا أن نسأل: فما بال الكافرين الذين يعذبون المؤمنين ويغتصبون المؤمنات كما جرى مراراً في التاريخ؟ فهل خلق الله تعالى فيهم اغتصاب المؤمنات وهتك أعراضهن؟! فخلق الله بالقدرة المحدثة الاغتصاب قائماً بالكافرين وواقعاً على المؤمنات المحصنات اللاتي هن من أولياء الله الموحدين؟.

وإذا كانت قدرة الإنسان المحدثة إنما يفعل الله تعالى بها المقدورات التي هو يريدها سبحانه ويفعلها بواسطة قدرة الإنسان، فلنا أسئلة نثيرها في هذا الموطن:

يقول ابن تيمية: «إن كثيرًا من العباد يرى الكعبة تطوف به، ويرى عرشاً عظيماً، وعليه صورة عظيمة، ويرى أشخاصاً تصعد وتنزل فيظنها الملائكة، ويظن أن تلك الصورة هي الله ـ تعالى وتقدس ـ ويكون ذلك شيطاناً[٤٨٦]».

السؤال هنا: من الذي استعمل قدرة الشيطان ليفتن ويضل العبّاد المقبلين على الله؟ هل هو الشيطان أم هو الله على الحقيقة؟ هل الشيطان هو فاعل الفعل حقيقة أم أن الله هو الذي خلق ذات الفعل وصفة الفعل قائمة بجسم الشيطان؟

هل الشيطان هو الذي استعمل قدرته في إضلال هؤلاء العباد وفتنتهم، أم أن الله هو الذي استعمل قدرة الشيطان ليخلق بها ذلك الإضلال وتلك الفتن؟ وهل هذا العمل حسن أو قبيح؟ وهل يليق بالله تعالى أن يضل عباده المقبلين عليه بحب وإشفاق؟ هل يليق بالله تعالى أن يستعمل قدرات الشياطين ليخلق بها إضلال العباد المساكين؟ إذا قيل: إن هؤلاء العباد يستحقون الإضلال لانحرافهم، فالسؤال هو: فانحرافهم أليس فعله الله بقدراتهم المحدثة بحسب منهج ابن تيمية والجبريين؟ أليس الله هو من خلق وأقام فيهم عبادتهم، وهو الذي خلق وأقام فيهم اعتقاداتهم! فهو استعمل قدراتهم

---

(٤٨٦) مجموع الفتاوى ١: ١٢٩

ليفعل بها ما يشاء، ثم استعمل قدرات الشياطين ليفعل بها إضلالهم وفتنتهم!

وكذلك يقول ابن تيمية: «والخضر الذي يأتي كثيراً من الناس إنما هو جني تصور بصورة إنسي أو إنسي كذاب، ولا يجوز أن يكون ملكاً مع قوله: أنا الخضر، فإن الملك لا يكذب، وإنما يكذب الجني والإنسي، وأنا أعرف من أتاه الخضر وكان جنياً[٤٨٧]».

فهل الجني هو الذي فعل بقدرته تلك التمثيلات الملبسة؟ أم الله تعالى هو الذي استعمل تلك القدرة في إحداث تلك التمثيلات؟ أم الله والجني معاً؟!

ونجد شيخ الإسلام أيضاً يتكلم عمن يدعو غير الله «وهو ميت أو غائب، سواء أكان من الأنبياء أو الصالحين أو غيرهم، فيقول: يا سيدي فلان، أغثني، أو أنا أستجير بك، أو أستغيث بك، أو انصرني على عدوي، ونحو ذلك، فهذا هو الشرك بالله، **والمستغيث بالمخلوقات قد يقضي الشيطان حاجته أو بعضها**، وقد يتمثل له في صورة الذي استغاث به، فيظن أن ذلك كرامة لمن استغاث به، وإنما هو شيطان دخله وأغواه لما أشرك بالله[٤٨٨]».

فمن هو الذي استعمل قدرات هؤلاء الذين يمارسون الشرك ليفعل بها هذا الشرك؟ هم أم الله أم هم والله معاً؟ ومن الذي استعمل قدرة الشيطان ليقضي حاجة هؤلاء الذين يرتكبون الشرك فيزيدهم غواية؟ الشيطان أم الله أم الله والشيطان معاً اشتركا في الفعل؟

إن المحصل من كلام شيخ الإسلام أنه لا فرق على التحقيق بين إثبات تأثير القدرة الإنسانية أو إلغاء هذا التأثير، بل لا فرق بين إثبات القدرة نفسها أو إلغائها فضلاً عن القول بتأثيرها؛ لأن النتيجة واحدة في نهاية المطاف: لا فاعل على الحقيقة إلا الله!، ويبقى الجبر هو سيد الموقف! فما الفرق على التحقيق بين أن يفعل (بها) أو يفعل (عندها) أو ألا تكون هناك قدرة بشرية أصلاً، ما دام الفاعل بواسطة القدرة على التحقيق هو الله وليس الإنسان؟

وبالنظر إلى العصر الحالي وحينما ننظر ماذا يقول العلامة ابن عثيمين يرحمه الله نجد له رأياً قريباً من رأي المعتزلة في هذه المسألة، إذ يقول: «فأفعال العباد باختيارهم

(٤٨٧) مجموع الفتاوى ١ : ١٧٩

(٤٨٨) مجموع الفتاوى ١ : ٢٤٣

وإرادتهم ومع ذلك فهي واقعة بمشيئة الله وخلقه، لكن سيبقى عندنا إشكال: كيف يكون خلقاً لله وهي فعل الإنسان؟

والجواب: أن أفعال العبد صدرت بإرادة وقدرة، والذي خلق فيه الإرادة والقدرة هو الله عز وجل، لو شاء الله تعالى لسلبك القدرة فلم تستطع، ولو أن أحداً قادراً لم يرد فعلاً لم يقع منه.

كل إنسان قادر يفعل الفعل فإنه بإرادته، اللهم إلا من أكره، فنحن نفعل باختيارنا وقدرتنا والذي خلق فينا الاختيار والقدرة هو الله(٤٨٩)».

وهذا كلام لا غبار عليه ابتداء لكنه مشكل!

إنه لا خلاف مع الشيخ في أن الله تعالى خلق العبد قادراً ومريداً، بمعنى أن له قدرة محايدة، وأن له الحق في أن يختار هذا الفعل الحسن، أو ذاك الفعل السيء، والسؤال ليس هو في مطلق كون العبد قادراً ومريداً، فهذا ينسب لله فهو الذي خلقه قادراً ومريداً.

ولكن السؤال هو: هل أراد الله لهذا العبد ـ قدراً وتكوينًا ـ أن يفعل هذا الفعل الحرام بعينه؟ وهل الله هو الذي خلق حركة هذا الفعل الحرام على جسده؟ وخلق فكرة الفعل الحرام في ذهنه؟ وخلق العزم إليه بالتحديد وإرادته واختياره بالتحديد في فؤاده؟ هل الله تعالى هو خالق هذه الأشياء فهي مفعولات لله؟

الله وهب العبد قدرة وإرادة، فحين يستخدم العبد تلك القدرة وتلك الإرادة في الباطل، فهل الله هو الذي أوجد أفعاله الباطلة؟ أم العبد هو الذي فعل ذلك؟

بمعنى آخر، ونذكر مثلاً للتقريب: هل الذي صنع السكين، هو الذي قتل بها؟!

هذا هو المقصد هنا من خلق أفعال العباد! وهو محل النزاع.

فإذا خلق الله الإنسان قادراً؛ فهل معنى هذا أن الله هو الذي وجّه القدرة ليفعل بها هذا الفعل؟

وإذا خلق الله الإنسان وأعطاه الإرادة والاختيار، فهل معنى هذا أن الله هو الذي وجّه إرادة الإنسان ليفعل هذا الفعل المحدد أو ذاك الفعل المعيّن؟

فالذي صنع السكين وأهداها لأحد الناس وأوصاه بألا يستعملها إلا في الخير،

---

(٤٨٩) مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ٨: ٤٤١

فاستعملها ذاك في الشر وقتل الأبرياء، لا يمكننا أن نعد صانع هذه السكين هو فاعل تلك الجرائم وأنها مفعولة له!

وهكذا الحال في مسألة القدرة والإرادة!

الله أعطى الإنسان القدرة، وأعطاه الإرادة، ووهبه العقل، وأنزل إليه الكتب، وأرسل إليه الرسل وقال له: افعل الخير، ولا تفعل الشر، فالقدرة المحايدة، ومطلق الإرادة هي من خلقه سبحانه لا خلاف في هذا.

ولكن توجيه الإرادة إلى الفواحش والآثام أو إلى الطاعات والخيرات من قبل العبد ومن جهته، هل هو من خلق الله وهل هو من مفعولات الله؟ وهل الله هو الذي أقام هذا الفعل المعين في العبد؟ وهل الله هو الذي وجّهه قدراً وتكويناً إلى هذا الفعل أو ذاك؟

هذا هو موطن النزاع، وإذن فمفعولات الإنسان القبيحة ـ أو الحسنة ـ هل خلقها الله وأقامها هو فيه؟

الله خلق الإرادة، ولكن إرادة هذا الشيء المعيّن وذاك الشيء المعين، هو فعل الإنسان وحده وليس فعل الله تعالى.

ولكن ابن عثيمين يقول إن «خلقه [أي الله] يشمل ما يقع من مفعولاته، وما يقع من مفعولات خلقه أيضاً[٤٩٠]» ويضيف: «ذاك أن فعل العبد من صفاته، والعبد مخلوق لله، وخالق الشيء خالق لصفاته، ووجه آخر: أن فعل العبد حاصل بإرادة جازمة وقدرة تامة، والإرادة والقدرة كلتاهما مخلوقتان لله عز وجل، وخالق السبب التام خالق للمسبب[٤٩١]».

أما كون خالق الشيء خالقًا لصفاته هكذا بإطلاق فهو كلام معترض عليه، ذاك أن من الصفات ما هو ذاتي، وقولنا: إن خالق الشيء هو خالق صفاته **(الذاتية)** فهذا لا اعتراض عليه ولا نزاع فيه، لكن أفعال العبد ليست من صفات العبد الذاتية الملازمة له!! فالعبد إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل!

إن قول الشيخ العثيمين بأن خالق الإنسان خالق صفاته كلام عام مبهم، فإن كان

---

(٤٩٠) مجموع رسائله وفتاواه ١: ١٨

(٤٩١) السابق نفسه.

يعني أن الله خالق صفات الإنسان (الذاتية) كطوله وقصره ولون شعره، فلا خلاف في هذا.

أما أن يقال: إن الله خلق فلاناً شريراً فاسداً، وخلق فلاناً صالحاً خيِّرًا، فهذا ما ننازعه فيه.

ومنطق الشيخ هنا هكذا:

خلق الله الإنسان قادراً ومريداً وهما سببان للفعل.

خالق السبب التام خالق للمسبّب

وإذن فالله خالق لأفعال العباد.

والرد على هذا بطريقتين:

الأولى: المنع، والثانية: التسليم.

أما المنع، فيقال: إن القدرة التامة ليست سبباً ولكنها شرط للفعل! وهناك فرق بين الشرط والسبب! فوجود الشرط لا يقتضي بالضرورة وجود المشروط، فالوضوء شرط للصلاة، ولكن هل كون الإنسان متوضئاً يوجب وجود الصلاة؟ وكذلك القدرة على الشيء هل تعني وجوب حصوله؟ فأنا قادر الآن على القفز! ولكني لا أرغب به.

وإذن فالقدرة شرط وليست سبباً، والشرط لا يوجب المشروط، وهكذا تتضح عدم دقة العلامة العثيمين في هذا الموطن.

أما السبب التام فصحيح أنه يقتضي المسبب، والإرادة مع القدرة سبب تام لحصول الفعل المعيّن، لكن السؤال هنا: أي إرادة هي التي تكون سبباً تاماً؟ مطلق الإرادة؟ أم الإرادة الموجهة إلى فعل معيّن؟

الإجابة: الإرادة الموجهة إلى فعل معيّن.

السؤال هو: هل الإنسان هو الذي وجه الإرادة التي أعطاه إياها الرب إلى هذا الفعل الجيّد أو السيّء أم الله تعالى هو الذي وجّه إرادة عباده قدرًا وإيجادًا إلى هذا الفعل المعيّن؟

إن الله خلق الإنسان قادراً على أن يريد الشر أو الخير، وهذه هي الإرادة المطلقة، وإن الله تعالى وجّه خطابه القرآني إلى فعل الطاعات وتجنب المعاصي، وحث الإنسان على الخير، ولكن الإنسان هو الذي يوجّه الإرادة إلى الخير أو إلى الشر.

وإذن فالإنسان هو الذي فعل هذا التوجيه، وليس الله، وإن شئنا أن نسمّي هذا التوجيه خلقاً **فالإنسان إذن هو خالق هذا التوجيه! من حيث كونه أوجده وأحدثه عن تقدير أو فلنقل بالتعبير المعاصر: (تخطيط).**

أما الطريقة الأخرى في الرد وهي طريقة التسليم: فيقال: نسلم لك أن الله تعالى هو الذي خلق السبب التام وأنه هو خالق المسببات، وإذن فالله تعالى خالق فكرة الزنا في رأس الزاني، ولو لم يخلقها الله فكرتها في ذهنه لم يفكر العبد فيها، وهو خلق حركة الزنا في بدن الزاني، وهو الذي خلق إرادته له وشوقه إليه، وعزمه عليه، وهو الذي عظّم هذا الشوق، وإذن فهل يعذبه الله تعالى على ما خلقه هو فيه ولو لم يخلقه فيه لما فعله أصلاً؟ فهذا هو الجبر، وبهذا يبطل التكليف.

وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «يعترف القدرية [يعني المعتزلة] بأن الله خلق الإنسان مريداً **لكن يجعلونه مريداً بالقوة والقبول** أي قابلاً لأن يريد هذا وهذا، وأما كونه مريداً لهذا المعين، وهذا المعين، فهذا عندهم ليس مخلوقاً لله، وغلطوا، بل الله خالق هذا كله، وهو الذي ألهم النفس فجورها وتقواها. . .[٤٩٢]».

نعم، هذا ما يقوله المعتزلة. إنهم يقولون: إن الله خلق الإنسان قادراً وخلقه مريداً، ولكنه (فوّض) الإنسان يستعمل هو بنفسه قدرته، ويوجه هو بنفسه إرادته، وأعطاه القدرة على أن يوجد أفعاله بعد أن لم تكن، ويحدثها بعد العدم، بقصد وتخطيط وتقدير من العبد، وهذا ما يسمّى في اللغة (الخلق)، ومن أجل هذا فالإنسان هو خالق أفعاله، وليس الله تعالى هو الذي أحدث فعل العبد، وليس الله هو الذي أوجده، وليس الله هو الذي خلقه وفعله.

إن المعتزلة يقرّون بأن الله تعالى أعطى العبد الإرادة، وهي قابلة لأن توجه إلى الخير أو إلى الشر، ولكن الذي يوجه هذه الإرادة إلى الخير أو إلى الشر هو الإنسان، وهو بهذا خالق لأفعاله، **أي أن الله أعطاه القدرة ليخلق أفعاله،** فهو المسؤول عن أفعاله الحسنة والقبيحة، وهو الفاعل لها حقيقة، وهو الذي أوجدها وأحدثها وخلقها بإقدار الله له.

ولكن هذا لا يروق لابن تيمية، فالله ـ عند شيخ الإسلام ـ هو خالق إرادة هذا الفعل المعين وهو الذي يقيم حركات هذا الفعل في جسد العبد، والله ـ كما نقلت عن

---

(٤٩٢) مجموع الفتاوى ٨: ١٢٥

ابن تيمية سابقاً ـ هو الذي يفعل بقدرة العبد المحدثة المفعولات التي يريد سبحانه أن يخلقها ويوجدها! وما القدرة إلا سبب يستعمله الله ليوجد ما يريد!.

فهذه القطعة من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية تشرح لنا بالضبط ماذا يريد العلامة العثيمين! وإذن فالعلامة العثيمين وشيخ الإسلام ابن تيمية يقفان على أرض واحدة.

وإن كنت أحب أن أعلق على تفسير ابن تيمية لقوله تعالى: ﴿ألهمها فجورها وتقواها﴾، ذاك أن معنى هذه الآية: أن الله تعالى وهب الإنسان القدرة على التمييز بين الشر والخير فأعطاه عقلاً يحسّن به ويقبّح! ولا يعني أن الله تعالى خلق الفجور والتقوى في العباد كما يوحي كلام شيخ الإسلام.

فالخلاف لفظي ـ إذن ـ بين من يثبت تأثير القدرة أو يلغيه، بل من يثبت القدرة نفسها أو يلغيها، ما دام الجميع معتقدًا بأن العباد محلات للأفعال التي يخلقها الله فيهم قائمة بهم.

وهنا نجد أن شيخ الإسلام يقف هو ومن سمّاهم (القدرية المشركية) على أرض واحدة! وسواء احتجوا بالقدر على المعاصي أم لم يحتجوا فإن حقيقة الموقف واحدة عندهم وعند ابن تيمية:

الله هو الفاعل الحقيقي المؤثر لا غير. الله هو خالق القدرة المحدثة وهو خالق هذا الفعل المعين وذاك المفعول المعيّن بواسطة تلك القدرة.

الله هو خالق فعل الكفر في الكافر، وهو خالق فعل الإيمان في المؤمن. الله تعالى خلق فعل القتل في القاتل، وخلق فعل الزنا في الزاني وفعل السرقة في السارق، هو خلق فكرة المعصية في عقل العاصي، وخلق إرادة المعصية واختيارها في قلبه، وخلق حركته بها وشوقه إليها، ثم خلق فعلها في جسده، ثم بعد هذا يعاقبه بالنار! لا لشيء إلا لأن العبد المسكين **قام به الفعل!** كما يقوم السواد بالأسود والبياض بالأبيض! على الرغم من **أن الله هو الذي أقام به الفعل كما أقام به السواد أو البياض!** هذا ما يقوله شيخ الإسلام.

فهل هناك جبر أكثر من هذا؟ فما قيمة القول بأن الإنسان فاعل حقيقي؟ وما قيمة إثبات قدرة للإنسان فضلاً عن القول بتأثيرها أصلاً؟!

إن شيخ الإسلام يقول عن أفعال العباد: «والمقصود هنا أن القائل إذا قال: هذه التصرفات فعل الله أو فعل العبد؛ فإن أراد بذلك أنها فعل الله بمعنى المصدر فهذا

باطل باتفاق المسلمين وبصريح العقل، ولكن من قال هي فعل الله **وأراد بها أنها مفعولة** مخلوقة لله كسائر المخلوقات فهذا حق[٤٩٣]».

حين يتكلم المتكلم فالتكلم نفسه، أي فعل الكلام يسمى كلاماً، وهو في هذه الحالة (اسم مصدر)، والنص المقول المفعول المتكلم به يسمى كلاماً أيضاً.

فعل الأكل يسمى أكلاً (اسم مصدر)، والمأكول من الطعام يسمى أكلاً كذلك.

أفعال العباد عند ابن تيمية هي فعل الله حال كونها (مفعولة) لله، ولكنها (فعل العبد) حال كونها (اسم مصدر) أي حال كون ممارستها جرت على العبد، لكن السؤال هنا: **من الذي أجراها على العبد وأقامها به؟**

إن أفعال العباد مفعولة لله تعالى عند ابن تيمية كما ترى في هذا النص، وإذا كانت مفعولة لله تعالى، فمن فاعلها إذن؟ إذا كانت مفعولة لله ففاعلها هو الله، وإلا فما معنى كونها (مفعولة) لله؟! ففاعل العدل يسمى عادلاً وفاعل الظلم يسمى ظالماً.

إن فاعل الفعل هو من فعل الفعل وليس من قام به الفعل، وإذا كان الله قد فعل الكذب على العبد، فالفاعل ـ بهذا المعنى ـ هو الله تعالى! وحين يقال: إن الأسود هو من قام به السواد كما أن الكاذب هو من قام به الكذب، فهذا هو الجبر بعينه!، لأن فاعل السواد والكذب في الأسود والكذاب هو الله!

والحق أن فاعل السواد لا يسمى أسود ولكنه يسمى مسوِّدًا، وفاعل الكذب يسمّى كذاباً! وحين يقال: إن الكاذب هو من قام به الكذب، فبالإمكان أن يقال: فمن الذي أقام فعل الكذب في الكذاب ليكون كذاباً؟ كما أقام السواد في الأسود ليكون أسود؟ أليس الله؟ فما الجبر إذن إلا هذا؟ وإذا كان الله هو الذي أقام السواد والكذب في العبد، والعبد إذن سيكون متصفاً بما أقامه الله تعالى فيه، فما معنى أن يعاقبه على شيء أقامه فيه؟ فإن السواد والكذب حينئذ سواء في أن كليهما مفعولان لله أقامهما في العبد! ولا سبيل للنجاة من هذا المأزق إلا أن يقر بأن العبد هو الفاعل الحقيقي لأفعاله وليس الله، وأن فاعل الفعل هو من أوجد وأحدث الفعل وليس من قام به الفعل، وفاعل الكذب يسمى كاذباً أما فاعل السواد فيسمّى مسوّدًا وليس أسود! فلا سواء بين الأسود والكذاب! فالأسود هو من قام به السواد نعم، ولكن الكذاب هو فاعل الكذب وليس من قام به الكذب.

---

(٤٩٣) مجموع الفتاوى ٨: ٧٦

٣. أما الأمر الثالث الذي ينقمه شيخ الإسلام على الجبرية أو المائلين للجبر فهو الاحتجاج بالقدر، والاحتجاج بالقدر إنما هو نتيجة يقتضيها بالضرورة القول بأن أفعال العباد مفعولة لله تعالى، وإذن فمن الطبيعي أن يستشكل الإنسان هذا الأمر: كيف يطالب بالتزام الأمر والنهي مع أن التزامه أصلاً للأمر والنهي لا يكون إلا بأن يخلقه الله ويفعله فيه؟ وفي المقابل يكون تقصيره وتفريطه لأن الله تعالى لم يخلق الطاعة ولم يفعلها فيه؟.

وإذن فحين يفعل العبد المعصية ويلام فمن الطبيعي جدًّا ـ حال كونه يعتقد أن معصيته مفعولة لله ـ أن ينظر إلى أن الله تعالى فعلها فيه! وأن الله لم يخلق ولم يفعل الهداية في قلبه! فلو ألقينا من الدروس والمحاضرات المئات، وألفنا وسوّدنا آلافاً من الصفحات والكتب والمجلّدات نأمر فيها الناس بطاعة الله والتزام أوامره، مع كوننا نقول بأن أفعال العباد حسنها وقبيحها إنما هي مفعولة لله تعالى، فالوضع الطبيعي وحقيقة الأمر في نفسه: أن أفعالنا القائمة بنا إنما فعلها الله فينا حسنة كانت أو قبيحة، والوضع الطبيعي وحقيقة الأمر في نفسه أنه حتى لو لم يحتج العباد بالقدر فسيبقون يعتقدون أن أفعالهم ومعاصيهم إنما هي مفعوله لله تعالى هو أرادها خلقاً وتكويناً مع أنه يأمرهم بخلافها (وسيأتي الحديث عن مسألة الإرادة هذه في وقتها).

والمقصود أن المشكلة ليست في الاحتجاج بالقدر بقدر ما هي في اعتقاد أن أفعال العباد مفعولة لله تعالى، وسيبقى الإنسان يعتقد أن أفعاله إنما هي فعل الله في قرارة نفسه وإن لم يحتج بالقدر.

إن الاحتجاج بالقدر نتيجة طبيعية حتمية للاعتقاد الجبري، اعتقاد أن الله هو الذي يستعمل قدرات البشر ليخلق بها أفعالهم القبيحة أو غيرها.

يقول شيخ الإسلام: «وعلى العبد أن يؤمن بالقدر، وليس له أن يحتج به على الله[494]»، بمعنى أن العبد عليه أن يعتقد أن الله هو فاعل معاصيه، ولكن لا يجوز له أن يحتج بهذا على الله! فكأن عدم الاحتجاج يلغي المسألة في نفس الأمر! وكأن عدم الاحتجاج سيلغي حقيقة أن الله هو فاعل المعصية في جسد العبد فهي مفعولة لله تعالى بواسطة القدرة المحدثة كما بيّنّا سابقاً.

وفي هذا يقول شيخ الإسلام: «وعليه [أي العبد] إذا أذنب أن يستغفر ويتوب ولا

---

(٤٩٤) مجموع الفتاوى ٨: ١٤٤

يحتج على الله بالقدر، ولا يقول: أي ذنب لي وقد قدر عليّ هذا الذنب، بل يعلم أنه هو المذنب العاصي الفاعل للذنب، وإن كان ذلك كله بقضاء الله وقدره ومشيئته، إذ لا يكون شيء إلا بمشيئته وقدرته وخلقه، لكن العبد هو الذي أكل الحرام، وفعل الفاحشة، وهو الذي ظلم نفسه، كما أنه هو الذي صلى وصام وحج وجاهد، فهو الموصوف بهذه الأفعال، **وهو المتحرك بهذه الحركات**...[٤٩٥]».

هذه هي القضية: العبد هو الموصوف بهذه الأفعال القبيحة، لا لشيء إلا لأنها قامت به، وقد تكلمنا عن هذا سابقاً، وإذا كان العبد **هو المتحرك بهذه الحركات** فالسؤال هو: نسلّم أن العبد متحرّك **فمن هو المحرّك الذي حرّك العبد فتحرّك؟ من هو الذي حرّكه بأكل الحرام؟ من الذي حرّكه بفعل الفاحشة؟ من الذي حرّكه بالظلم؟ وفي المقابل: من الذي حرّكه بالصلاة والصيام والحج والجهاد؟ من المحرّك للكفر؟ ومن المحرّك للإيمان؟ من المحرّك للمعصية؟ ومن المحرّك للطاعة؟ إنه الله! الله حرّك العبد فتحرّك وهل يملك العبد إلا هذا؟!**

وإذن فمن الفاعل الحقيقي لأفعال العباد؟ وهل العباد حينئذ إلا مجرّد محلاّت لأفعال الله؟

فحتى لو احتج العبد بالقدر فمن الذي خلق هذا المعنى في قلبه وخلق الفكرة في رأسه وحرّك به لسانه ليحتج بالقدر؟ أليس الله؟!

إن شيخ الإسلام ينكر على من يحتج بالقدر بأنه إذا كان القدر حجة فيلزمه ألا ينكر على من يظلمه ويشتمه ويأخذ ماله ويفسد حريمه... إلخ[٤٩٦].

فهذا إلزام منه لهم، لكن رأينا شيخ الإسلام نفسه يقول بأن الأولياء لا يلومون من آذاهم! لأن الله خلق هذا في هؤلاء المؤذين وسلّطهم عليهم بعدله! وقد نقلنا عنه هذا سابقاً، فعدم الإنكار على المؤذين إنما هو من شيمة الأبدال الأولياء الذي يعلمون أن الله إنما خلق فيهم البر والإحسان بكرمه، وخلق فيمن يؤذيهم من الناس الأذى بعدله، أفليس هذا احتجاجاً بالقدر بطريقة ما؟.

وأيضاً فإن الشيخ يلزم هؤلاء المحتجين بالقدر أنه لو صح لهم هذا لكان «إبليس

---

(٤٩٥) مجموع الفتاوى ٨: ١٤٤

(٤٩٦) مجموع الفتاوى ٨: ١٥٨

وفرعون وقوم نوح وعاد وكل من أهلكه الله بذنوبه معذوراً وهذا من الكفر الذي اتفق عليه أرباب الملل[٤٩٧]».

وهذا الإلزام الثاني لهم.

ونعم، إن الاعتقاد بأن فرعون وإبليس وغيرهما معذورون كفر، ولكنه يكون كفراً حين يكونون هم الفاعلين الموجدين المحدثين لأفعالهم على الحقيقة فليس لهم عذر البتة في كفرهم وقد قامت عليهم الحجة يقيناً، أما باعتقاد أن كفرهم وعنادهم ومعاصيهم الكبيرة إنما هي مفعولات لله تعالى! على الوجه الذي بيّنّاه من كلام شيخ الإسلام ومن وافقه، فهم معذورون على الحقيقة حتى لو نفينا هذا بألسنتنا كما يفعل شيخ الإسلام هنا، فالنظر إلى الأمر على حقيقة مذهب ابن تيمية في أفعال العباد يقتضي أن كفرهم ومعاصيهم وكبائرهم إنما هي مفعولات لله تعالى لا يمكن أن يفعلوها إلا بخلق الله تعالى إياها فيهم؛ فالفاعل إذن بحسب هذا المنهج هو الله تعالى، وليس هؤلاء إلا محلات فقط لأفعال الله، فهي في الحقيقة مفعولة فيهم ثم يوصفون بما فعله الله فيهم! وبما خلقه فيهم. هذا هو مذهب ابن تيمية.

أما الإلزام الثالث الذي يلزم به شيخ الإسلام المحتجين بالقدر فهو بطلان الفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان[٤٩٨].

لكن الفرق بين هؤلاء وهؤلاء إنما يكون حين يقال بأنهم فاعلون على الحقيقة لأفعالهم وأنهم هم الموجدون لها، أما على المذهب القائل بأن أفعالهم هي مفعولة لله، فلا فرق إذن! لأن الله هو خالق الكفر في قلب الكافر، وهو خالق الإيمان في قلب المؤمن، هو الذي جعل فريقاً أولياء للشيطان وخلق فيهم ولايته وطاعته، وهو الذي جعل فريقاً أولياء للرحمن وخلق فيهم ولايته وطاعته، **وإذا كانت كل تلك الأفعال مفعولات لله تعالى، فهل يفعل الله القبيح؟ وإذن فأفعال الله كلها حسنة، ولا فرق بين هذا المفعول وذاك المفعول من مفعولات الله تعالى، وكلها سواء من حيث الحكمة.**

وحين يذكر المحتجون بالقدر الحديث المشهور المروي في الصحيحين، حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «احتج آدم وموسى، فقال موسى: يا

(٤٩٧) مجموع الفتاوى ٨: ١٥٩

(٤٩٨) السابق: ج ن، ص ن

آدم، أنت أبو البشر الذي خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأسجد لك ملائكته فلماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة؟ فقال له آدم: أنت موسى الذي كلمك الله تكليماً وكتب لك التوراة، فبكم تجد فيها مكتوباً: ﴿وعصى آدم ربه فغوى﴾، قبل أن أخلق؟ قال: بأربعين سنة، قال: فحج آدم موسى».

نجد أن شيخ الإسلام يذكر أن الناس انقسموا تجاه هذا الحديث إلى ثلاثة أقسام:

قسم ردوه بالعلة القادحة لأنه خلاف ما جاءت به الرسل ومن هؤلاء الذين ردوه أبو هاشم الجبائي المعتزلي.

وقسم أوّلوه بالتأويلات الفاسدة كقول بعضهم: إنما حجه لأنه كان أباه والابن لا يلوم أباه، ومنهم من قال: لأن الذنب كان في شريعة والملام في شريعة أخرى... إلخ.

وقسم جعلوه عمدتهم في رفع الملام عن العصاة[٤٩٩].

فبماذا يؤوله شيخ الإسلام؟

يقول: «الصواب في قصة آدم وموسى: أن موسى لم يلم آدم إلا من جهة المصيبة التي أصابته وذريته بما فعل، لا لأجل أن تارك الأمر مذنب عاص، ولهذا قال: لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة؟ ولم يقل: لماذا خالفت الأمر؟ ولماذا عصيت؟... إلخ[٥٠٠]»

ثم أخذ شيخ الإسلام يبين أن آدم مستحيل أن يحتج بالقدر على المعصية، وما إلى ذلك.

فهذا هو تفسير شيخ الإسلام للحديث، فهل هو تفسير موفق؟!

لو أن موسى كان يلوم آدم على المصيبة فقط لكان السؤال هو: لماذا أُخرِجت من الجنة؟ ولكنه نسب الإخراج لآدم فقال: لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة، فواضح أنه يلومه على أنه تسبب بالإخراج ولا يلومه على مجرد الخروج! ولئن كان أبونا آدم يجل عن الاحتجاج بالقدر فإن موسى عليه السلام أيضاً يجل عن لوم الناس بمصائبهم! وحين نريد أن ننزه آدم عليه السلام عن الاحتجاج بالقدر فعلينا في المقابل أن ننزه

---

(٤٩٩) مجموع الفتاوى ٨: ١٨٤

(٥٠٠) مجموع الفتاوى ٨: ١٩٣

موسى عليه السلام عن تعيير الناس أو لومهم بمصائبهم! فإن القدح في النبيين الكريمين لازم على هذا وعلى هذا كيفما قلبنا الأمر!.

ثم إن سياق الحديث لا يساعد على تفسير شيخ الإسلام، فإن آدم عليه السلام عندما أجاب موسى لم يجبه بقوله تعالى مثلاً: ﴿اهبطوا منها جميعاً﴾ أو غيرها من الآيات! ولكنه احتج على موسى بقوله تعالى: ﴿وعصى آدم ربه فغوى﴾! فاحتج آدم بكتابة المعصية لا بكتابة الخروج! فتأمل أخي القارئ!.

والحاصل أن تفسير شيخ الإسلام رحمه الله لا يخلو من زغل، ولا يخلو من تكلف وتمحّل لا يساعده عليه سياق الحديث، والحديث كله برمته مشكل! وحاشا آدم عليه السلام أن يحتج بالقدر ويحتج بأنه كتب عليه أن يعصي! وهو الذي اعترف بأنه ظالم لنفسه فتاب الله عليه، كما ينزه موسى عليه السلام أن يلوم آدم عليه السلام على مصيبة أصابته.

ولئن احتج موسى بأن الله كتب قبل أن يخلقه: ﴿وعصى آدم ربه فغوى﴾، فمن حق فرعون أيضاً أن يحتج بأن الله قد كتب قبل أن يخلقه: ﴿فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلاً﴾ [المزمل/١٦]، وإذن فلو جرى مثل هذا الحوار بين فرعون وموسى لحج فرعون موسى! فالمنطق واحد في كلا الجوابين!.

إن الفرق بين المحتجين بالقدر وغير المحتجين به: أن المحتجين بالقدر إنما وصفوا الواقع كما هو! وعبروا عن الواقع كما هو! فأفصحوا عن اعتقادهم ـ بل اعتقاد ابن تيمية أيضاً ـ على وجه الحقيقة، أما غير المحتجين فعبروا بتحفظ شديد، غير أن الفريقين ـ من يحتج ومن لا يحتج ـ كليهما يعتقدون الاعتقاد ذاته! فمعاصي العباد وطاعاتهم إنما هي مفعولة لله تعالى يفعلها في من يشاء من عباده! ثم يعذب هذا ويثيب ذاك على ما خلقه هو فيهم!.

القدرية الإبليسية:

وبعد، فقد تناولنا ـ بإيجاز ـ أهم ما انتقده شيخ الإسلام على (القدرية المشركية)، وقد آن الآن أن ننظر في رأيه فيمن سمّاهم (القدرية الإبليسية)، وهؤلاء القوم يؤمنون بأن أفعال العباد مفعولة لله تعالى وأنها داخلة في القضاء والقدر الإلهي، ولكنهم يؤمنون أيضاً أن الله تعالى يأمر العباد بغير ما يريده منهم، وهكذا ينسبون التناقض إلى الله تعالى، فأين يقع رأي شيخ الإسلام في مقابلة هؤلاء؟

إن شيخ الإسلام يثبت لله تعالى إرادتين:

١. إرادة شرعية أمراً ونهياً وتكليفاً.

٢. وإرادة قدرية خلقاً وفعلاً وتكويناً.

يقول: «ينبغي أن يعرف أن الإرادة في كتاب الله على نوعين:

أحدهما: الإرادة الكونية، وهي الإرادة المستلزمة لوقوع المراد، التي يقال فيها: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وهذه الإرادة في مثل قوله: ﴿فَمَنْ يُرِدْ اللَّهُ أَنْ يَهدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقوله: ﴿وَلاَ يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْلاَ إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ﴾ [الكهف: ٣٩]، وأمثال ذلك. وهذه الإرادة هي مدلول اللام في قوله: ﴿وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ. إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩]، قال السلف: خلق فريقًا للاختلاف، وفريقًا للرحمة، ولما كانت الرحمة هنا الإرادة، وهناك كونية؛ وقع المراد بها، فقوم اختلفوا، وقوم رحموا.

وأما النوع الثاني: فهو الإرادة الدينية الشرعية، وهي محبة المراد ورضاه ومحبة أهله والرضا عنهم وجزاهم بالحسنى، كما قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ﴾ [المائدة: ٦]، وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ. وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلاً عَظِيمًا. يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٦-٢٨]، فهذه الإرادة لا تستلزم وقوع المراد إلا أن يتعلق به النوع الأول من الإرادة[٥٠١]».

وإذن فالإرادة الشرعية لا أثر لها في وجود المراد ولا تستلزم وقوع المراد، إلا إذا تعلق بالإرادة الكونية، فإذا أراد الله وجوده وجد، وإذا لم يرد وجوده لم يوجد.

---

(٥٠١) مجموع الفتاوى ٨: ١١٥

ثم يضيف شيخ الإسلام موضحاً الأقسام المتعلقة بهاتين الإرادتين الشرعية والكونية القدرية، يقول:

«ولهذا كانت الأقسام أربعة:

أحدها: ما تعلقت به الإرادتان، وهو ما وقع في الوجود من الأعمال الصالحة، فإن الله أراده إرادة دين وشرع؛ فأمر به وأحبه ورضيه، وأراده إرادة كون فوقع، ولولا ذلك لما كان.

والثاني: ما تعلقت به الإرادة الدينية فقط، وهو ما أمر الله به من الأعمال الصالحة فعصى ذلك الأمر الكفار والفجار، فتلك كلها إرادة دين وهو يحبها ويرضاها لو وقعت ولو لم تقع.

والثالث: ما تعلقت به الإرادة الكونية فقط، وهو ما قدره وشاءه من الحوادث التي لم يأمر بها: كالمباحات والمعاصي فإنه لم يأمر بها ولم يرضها ولم يحبها؛ إذ هو لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر، ولولا مشيئته وقدرته وخلقه لها لما كانت ولما وجدت فإنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

والرابع: مالم تتعلق به هذه الإرادة ولا هذه، فهذا ما لم يكن من أنواع المباحات والمعاصي، وإذا كان كذلك، فمقتضى اللام في قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، هذه الإرادة الدينية الشرعية، وهذه قد يقع مرادها وقد لا يقع، والمعنى أن الغاية التي يحب لهم ويرضى لهم والتي أمروا بفعلها هي العبادة، فهو العمل الذي خلق العباد له، أي هو الذي يحصل كمالهم وصلاحهم الذي به يكونون مرضيين محبوبين، فمن لم تحصل منه هذه الغاية؛ كان عادمًا لما يحب ويرضى ويراد له الإرادة الدينية التي فيها سعادته ونجاته، وعادمًا لكماله وصلاحه العدم المستلزم فساده وعذابه[٥٠٢]».

وبناء على هذا النص وهذا التقسيم فالإرادة المتعلقة بوجود الموجودات أياً كانت هذه الموجودات، مباحات أو مكروهات، أو طاعات أو معاصي، أو إيماناً أو كفراً، فالإرادة المتعلقة بإيجاد تلك الموجودات إنما هي (الإرادة الكونية القدرية)، وليست (الإرادة الشرعية).

الإرادة القدرية هي المؤثرة، أما الإرادة الشرعية فليست كذلك، وإذا كان الله

(٥٠٢) مجموع الفتاوى ٨: ١١٥

تعالى هو خالق أفعال العباد وموجدها ومحدثها فيهم، فالله تعالى يأمر العباد بالأمر ويخلق فيهم خلافه، وينهاهم عن الفعل ويخلق فيهم خلافه.

أي أن الله يأمر شرعاً وتكليفاً بما يريد في الواقع نقيضه قدراً وتكويناً بمعنى أنه يجوز أن يأمر العبد بالإيمان شرعاً ولكنه يريد منه في الواقع والتكوين والقدر أن يكون كافراً عاصياً عنيداً.

فالله تعالى أمر فرعون بالإيمان إرادة شرعية ولكنه على وجه التحقيق أراد منه الكفر والعصيان وادعاء الألوهية إرادة كونية قدرية.

وقد ينهى العباد عن الزنا شرعاً وتكليفاً ولكنه يريده منهم قدراً وخلقاً وتكويناً. فتأمل أخي القارئ الكريم هذا المنهج بعين البصيرة والتفكر.

فحقيقة الأمر إذن أن الله تعالى يأمر بما لا يريد، وينهى عما يريد، يأمر بالعفة شرعاً ويريد الفاحشة قدراً وتكويناً، يأمر بالإصلاح شرعاً ويريد الفساد والإفساد قدراً وتكويناً، يأمر بالعدل شرعاً ولكنه يريد الظلم قدراً وتكويناً.

وحين يريد الله أن يحقق بإرادته شيئاً تكويناً وقدراً فهل يجب على العباد الرضا به،كالذل والفقر والمرض مثلاً؟ يقول ابن تيمية: «وقد تنازع الناس في الرضا بالفقر والمرض والذل ونحوها، هل هو مستحب أو واجب(٥٠٣) على قولين في مذهب أحمد وغيره؟» تأمل هذا أخي الكريم! فحين يكون هناك فقر أو مرض أو ذل ـ وهذه هي أمراض العالم الإسلامي اليوم!! ـ فأقل الحالات هو (الرضا) بهذا الواقع الأليم! وليس هناك خلاف في الرضا، ولكن الخلاف هو: هل الرضا بهذا الواقع الآسن مستحب أم واجب؟! ثم نتساءل بعد هذا عن معوّقات النهضة؟ وهكذا يكون الفقر والمرض والذل هو من قضاء الله الذي يجب ـ أو يستحب على أقل تقدير ـ الرضا به فتأمل!.

ولذا يتابع ابن تيمية فيقول: «وأكثر العلماء على أن الرضا بذلك مستحب، وليس بواجب؛ لأن الله أثنى على أهل الرضا بقوله: ﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه(٥٠٤)﴾، وإنما أوجب الله الصبر فإنه أمر به في غير آية، ولم يأمر بالرضا المقدور، ولكن أمر بالرضا المشروع فالمأمور به يجب الرضا به، كما في قوله تعالى: ﴿ولو أنهم رضوا ما

---

(٥٠٣) منهاج السنة النبوية ٣: ٨٩

(٥٠٤) ما دخل هذه الآية في الموضوع؟!

آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله إنا إلى الله راغبون[٥٠٥]﴾ . . . . »[٥٠٦].

نعم، إن على العباد ـ بحسب شيخ الإسلام ـ أن يرضوا بالذل والمرض والفقر لأنها أفعال الله ولأنها قضاؤه وقدره، ونجده يستشهد بقوله تعالى: ﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾!! أي أن الرضا بأمراض الأمة هو رضا عن الله تعالى! لأن الله هو الذي فعل هذه الأمراض!!.

وفي هذا الموضوع نفسه يقول العلامة ابن عثيمين: «فمن نظر بعين القضاء والقدر إلى رجل يعمل معصية فعليه الرضا؛ لأن الله هو الذي قدّر هذا، وله الحكمة في تقديره.

وإذا نظر إلى فعله فلا يجوز له أن يرضى به لأنه معصية وهذا هو الفرق بين القدر والمقدور[٥٠٧]».

فالقدر هو فعل الله في العبد، وأما قيام الفعل في العبد فهو المقدور، وعلى الإنسان الرضا بخلق الله للمعصية وإقامتها في العبد، وليس عليه الرضا بالمعصية حال كونها مفعولة مخلوقة قائمة بالعبد!.

والعلامة العثيمين في هذا إنما يردّد بالضبط ما وافق عليه ابن تيمية وأيّده إذ يقول: «أما الرضا بالمنهيات من الكفر والفسوق والعصيان فأكثر العلماء يقولون: لا يشرع الرضا بها، كما لا تشرع محبتها، فإن الله ـ سبحانه ـ لا يرضاها ولا يحبها، وإن كان قد قدّرها وقضاها، كما قال سبحانه: ﴿والله لا يحب الفساد﴾، وقال تعالى: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾، وقال تعالى: ﴿وهو معهم إذ يبيتون ما لا يرضى من القول﴾، بل يسخطها كما قال تعالى: ﴿ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه فأحبط أعمالهم﴾.

وقالت طائفة: ترضى من جهة كونها مضافة إلى الله خلقًا، وتسخط من جهة كونها مضافة إلى العبد فعلاً وكسباً وهذا القول لا ينافي الذي قبله، بل هما يعودان إلى أصل واحد، وهو أنه ـ سبحانه ـ إنما قدّر الأشياء لحكمة، فهي باعتبار تلك الحكمة

(٥٠٥) وأيضاً ما دخل هذه الآية في الموضوع؟!
(٥٠٦) منهاج السنة ٣: ٨٩
(٥٠٧) مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ١٠ : ٦٩١

محبوبة مرضية، وقد تكون في نفسها مكروهة ومسخوطة، إذ الشيء الواحد يجتمع فيه وصفان يحب من أحدهما ويكره من الآخر(٥٠٨)».

وإني أتعجب من قوله هنا بأن أكثر العلماء يقولون بأنه لا يشرع الرضا بها أي المعصية! معنى هذا أن هناك خلافاً في مشروعية الرضا بالمعصية فتأمل ثم تأمل!!

لكن ما يرجحه العلامة العثيمين هو أن الله تعالى يريد من عبده المعصية قدراً وعلينا الرضا بهذا! أي الرضا بمعصية الله قدراً وتكويناً! ولكن في الوقت نفسه ومن ناحية شرعية علينا ألا نرضى بهذا!

وعلى أنني في الحقيقة لا أخفي تعجبي واستغرابي من هذا المنطق، ومن نوع الشخصية التي تكوّنها مثل هذه الاعتقادات المتناقضة، غير أن الواقع أنه سواء كرهنا أو لم نكره فالله تعالى ـ وفق ما يقول ابن تيمية والعثيمين ـ هو الذي أقام المعصية في العبد!

والإجابة الحاضرة الجاهزة المعلّبة، التي يستطيع كل ذي دين واعتقاد باطل أن يرفعها أمام أي اعتراض: (إنها الحكمة)! فهي **(كلمة السر)** لتفسير أي تناقض أو لامعقولية أي اعتقاد في العالَم، فحين تسأل النصراني عن اعتقاداته في الواحد والثلاثة وكيف أن الله ضحّى بولده من أجل البشرية أو ضحّى بنفسه من أجل البشرية وأنه كيف يكون إلهاً وقد بقي في أحشاء امرأة أو غير ذلك من الاعتقادات المضطربة فيجيبك بكلمة واحدة مريحة: إنها الحكمة الإلهية!.

حين تسأل اليهودي عن اعتقاده في الأنبياء بحسب ما ورد في التوراة وكيف يبعث الله أنبياء كذبة ومحتالين وغادرين، فسيجيبك: إنها الحكمة الإلهية! أو يقول: يفعل الله في ملكه ما يشاء!

وهكذا! كل ذي دين واعتقاد فاسد لن يعجز عن أن يعطيك هذه الإجابات المعلّبة الجاهزة، وحينئذ فكل أصحاب الأديان على حق!.

وبعد، فالملايين من الرجال والنساء والأطفال الذين قتلوا ظلماً وعدواناً فالله تعالى إنما أراد لهم ذلك قدراً وتكويناً وإن كان يكره ذلك شرعاً.

كل مظلوم سجن وعذب بفنون وأنواع التعذيب الجسدي والنفسي على مدار القرون، فالله تعالى هو الذي أراد له ذلك، لأنه لا يقع شيء في الوجود إلا بإرادته

(٥٠٨) مجموع الفتاوى ١٠: ٢٨

هو، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن (على أن هذه العبارة يمكن أن تفهم بأكثر من معنى لكنها توظف هنا بطريقة جبرية)!، وهو الذي أقام هذه الأفعال على جوارح الذين يظلمون الناس ويعذبونهم فقامت بهم ولو لم يقمها سبحانه وتعالى عليهم لما وقعت أصلاً.

كل عفيفة قد دنس شرفها، وانتهك عرضها، واغتصبت، وتعرضت لأقسى أنواع الألم والعذاب، فإنما وقع هذا عليها بإرادة الله تعالى، فالله تعالى أرادها هي بذاتها أن تغتصب، وأرادها هي بذاتها أن ينتهك عرضها وتتألم في ذلك الوقت وبهذه الطريقة البشعة أو تلك الطريقة الأبشع! أرادها هي بعينها، وخلق فكرة اغتصابها وحركات مغتصبيها على أشخاصهم بعينهم وحرّكهم بذلك، ليفعلوا بها هذا الفعل الشنيع، وهو وإن نهى عنه شرعاً لكنه يريده ويخلقه قدراً وإيجاداً أليس الله هو خالق أفعال العباد؟ وهو الذي يخلق اختيارهم لهذا الفعل دون ذاك؟ وهو المحرّك لهؤلاء المجرمين؟!

هو الذي أراد من فرعون ادعاء الألوهية قدراً وإن كان أراد منه الإيمان شرعاً، وفرعون إنما مات كافراً لأن الله لم يخلق الإيمان في قلبه، ولكنه سبحانه خلق في قلبه الكفر والجحود والعناد وأقامها به فأصبح متصفاً بها كما يتصف الأسود بالسواد، ثم له في الآخرة أشد العذاب، على ماذا؟ على ما خلقه الله فيه!.

وهذا بالضبط ما قاله العلامة العثيمين في أبي طالب عم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأبو طالب لم يؤمن «**لأن الله مقلب القلوب لم يخلق الإيمان في قلبه**» هذا هو سبب كفر أبي طالب عند العلامة ابن عثيمين[٥٠٩].

المجازر التي جرت على إخواننا في قانا وفي صبرا وشاتيلا وفي أفغانستان وفي البوسنة والهرسك وفي العراق وأخيراً في غزة.

الأطفال الذين بترت أطرافهم، والحرائر اللاتي هتكت أعراضهن، والأسر التي هدمت بيوتها على رؤوسها على يد الصهاينة وغيرهم، كل أولئك إنما جرى لهم ما جرى لأن الله خلق على أيدي الصهاينة قتلهم! كل ما جرى إنما هو مفعولات لله تعالى خلقاً وقدراً وتكويناً خلقه بقدرات العبيد كما ينزل الماء بالسحاب، وينبت الزرع بالماء، وإن كان ظلماً ومحرماً شرعاً وعقلاً وديناً!.

وهكذا كل مظلمة وقتل واغتصاب ولواط وزنا وسرقة وتعذيب وفحش وفساد يقع

---

(٥٠٩) ينظر مجموع رسائله وفتاواه ٩: ٣٥٠

في هذه الأرض، كل ما يقع فالله تعالى ـ بحسب هذا المنهج ـ قد أراده وشاءه وخلقه وأقامه هو ـ سبحانه ـ على جوارح العباد، وإذا كان قد أراده فهو قد فعله إذن! **فما قدرات العباد إلا مجرّد أسباب يفعل الله بها ما يشاء من مقدوراته ومفعولاته، لأن الله تعالى يقول عن نفسه:** ﴿**فعّالٌ لما يريد**﴾، فإذا أراد شيئاً فعل ما يريده سبحانه، وهو يريد نقيض ما يأمر به، ويريد خلاف ما ينهى عنه!.

وهاهنا يعترض القدرية الإبليسية. وهؤلاء الذين سمّاهم شيخ الإسلام القدرية الإبليسية: هم الذي يقرون بكلا الإرادتين الشرعية والقدرية على هذا الوجه تماماً، ويرون أن الله يخلق فيهم المعاصي وهو يريد منهم الطاعة، ولكنهم يرون أن هذا **موقف متناقض** من الرب تعالى، وهم في هذا يقفون موقف إبليس عندما صرخ قائلاً لله تعالى: ﴿فبما أغويتني﴾، فإبليس بفهمه للإرادتين الشرعية والقدرية كما يفهم ابن تيمية، وباعتقاده أن الله تعالى يأمر بالأمر ولكنه يخلق في العبد خلافه، إبليس يرى أن هذا تناقض، فكيف يأمر الله بالأمر ويخلق في المأمور خلافه؟ وإذن فإبليس يرى ـ على الحقيقة ـ أنه مجنيٌّ عليه وليس جانياً لأنه مجرد محل لأفعال الله تعالى التي يريدها ويقيمها ويخلقها فيه، وهو الفعال ـ سبحانه ـ لما يريد!.

فالذين يوافقون إبليس في وصف هذه القضية ـ على ما هي عليه في ذاتها ـ هم القدرية الإبليسية كما يسميهم شيخ الإسلام، وليست القضية هي في أنهم يؤمنون بهاتين الإرادتين على الوجه الذي تكلم عنه شيخ الإسلام والذي يصرح فيه بأن الله يأمر شرعاً بما لا يريد قدراً وتكويناً، وأنه يأمر بما يريد خلافه على التحقيق، ليست مشكلة القدرية الإبليسية عند ابن تيمية هي في الإيمان بهاتين الإرادتين فإن شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره يؤمنون بهاتين الإرادتين على هذه الصورة المتناقضة، ولكن مشكلة القدرية الإبليسية عند ابن تيمية على الحقيقية هي أنهم يصفون هاتين الإرادتين بالتناقض! أي أنهم يصفون هاتين الإرادتين على حقيقتهما! ومن هنا استحقوا اللعنة والعذاب عند شيخ الإسلام! فيقول فيهم: «القدرية الإبليسية الذين صدقوا بأن الله صدر عنه الأمران. لكن عندهم هذا تناقض وهم خصماء الله كما جاء في الحديث. وهؤلاء كثير في أهل الأقوال والأفعال من سفهاء الشعراء ونحوهم من الزنادقة كقول أبي العلاء المعري. أنهيت عن قتل النفوس تعمدا وزعمت أن لها معادا آتيا ما كان أغناها عن الحالين. . . . . وقول بعض السفهاء الزنادقة: يخلق نجوما ويخلق بينها أقمار. يقول يا قوم غضوا عنهم الأبصار. ترمي النساء وتزعق معشر الحضار. أطفوا

الحريق وبيدك قد رميت النار(٥١٠). ونحو ذلك مما يوجب كفر صاحبه وقتله(٥١١)».

والسؤال هو: هل وصف هؤلاء القدرية الإبليسية شيئاً غير الواقع الذي يقرره شيخ الإسلام نفسه؟!

إن شيخ الإسلام يقول: «والسعيد من أراد [أي الله] منه تقديراً ما أراد به تشريعاً، والعبد الشقي من أراد به تقديراً ما لم يرد به تشريعاً(٥١٢)».

وإذن فإبليس كان شقياً لأن الله تعالى أراد منه (تقديراً) خلاف ما أراد به (تشريعاً)! هذا ما يقر به شيخ الإسلام، ومن أجل هذا صرخ إبليس: ﴿فبما أغويتني﴾! كلفتني السجود ولكنك أردت مني وخلقت فيّ التكبر والجحود!.

فهل قال إبليس غير ما قرره شيخ الإسلام؟ إن إبليس فهم القدر وعلاقته بالأمر والنهي بنفس طريقة شيخ الإسلام! ولكنه اعترض ـ واعتراضه هو أيضاً مما خلقه الله فيه وأراده قدراً وتكويناً وخلقاً! ـ ولكن شيخ الإسلام لم يعترض، لأن الله تعالى لم يخلق فيه الاعتراض، وإذن ـ بحسب منهج ابن تيمية وابن عثيمين ـ فالواجب الرضا باعتراض إبليس من حيث أن الله أقام هذا القول به قدراً، وعدم الرضا به شرعاً لأنه معصية!.

نعم: إن الله ينهى عن قتل النفوس تعمداً ثم يخلق ويقيم ـ بزعم القائلين بهذا المذهب ـ في ذهن القاتل فكرة القتل، ويخلق ويقيم في جسده الحركة إلى القتل، ويخلق بعد ذلك النتيجة وهي القضاء على المقتول. ثم يدخله نار جهنم ويعرضه للعقوبة على ما أقامه هو به! وعلى ما خلقه فيه!.

إبليس عصى وقال يا رب أنت أغويتني! بمعنى أنك خلقت فيّ العناد والاستكبار، ولم تخلق فيّ الطاعة والإيمان!، فهل كذب إبليس؟ أم صدق في هذه المقولة وهو كذوب؟ أليس هذا هو الواقع الذي يقرره ابن تيمية؟

وهكذا باستطاعة كل كافر وعنيد وظلوم وجبار أن يحتج بأن الله تعالى لم يُقِم فيه الإيمان بل أقام فيه الكفر والعصيان، وأنه لولا مشيئة الله ولولا أنه خلق على جسده هذه القبائح لما كان كذلك، ثم يدخل نار جهنم.

---

(٥١٠) وهو ما يشبه قول القائل: ألقاه في اليم مكتوفاً وقال له *** إياك إياك أن تبتلّ بالماء

(٥١١) مجموع الفتاوى ٨: ١٥٧

(٥١٢) مجموع الفتاوى ٨: ١٢٠

الواقع أن ابن تيمية هو في الحقيقة يوافق القدرية الإبليسية أيضاً في هذا الاعتقاد، فابن تيمية والقدرية الإبليسية يقرون جميعاً بأن الله يريد من عباده شرعاً خلاف ما يريد منهم قدراً، وينهاهم شرعاً عما يريده بهم قدراً.

غير أن القدرية الإبليسية يصفون هذا بأنه (تناقض)، وابن تيمية يقول: (بل هي الحكمة)!

ولكن العبارات لا تغير من الواقع شيئاً!

وهذا العلامة ابن عثيمين رحمه الله يقول: «لو أن إنساناً جاء إلى شخص يوزع دراهم فلم يعطه فسبّه وشتمه فهذا من الخطأ، لأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، لكن من قصّر بواجب عليه فيذم، لأجل أنه قصّر بالواجب[٥١٣]، لا لأجل أنه لم يعط، فلا يذم من حيث القدر، لأن الله لو قدّر ذلك لوجدت الأسباب التي يصل بها إليك هذا العطاء[٥١٤]».

لقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية:

هل أراد الله ـ تعالى ـ المعصية من خلقه أم لا؟

فأجاب:

«لفظ الإرادة مجمل له معنيان: فيقصد به المشيئة لما خلقه، ويقصد به المحبة والرضا لما أمر به، فإن كان مقصود السائل: أنه أحب المعاصي ورضيها وأمر بها فلم يردها بهذا المعنى، فإن الله لا يحب الفساد، ولا يرضى لعباده الكفر، ولا يأمر بالفحشاء، بل قال لما نهى عنه: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٨]. وإن أراد أنها من جملة ما شاءه وخلقه، فالله خالق كل شيء وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، ولا يكون في الوجود إلا ما شاء.

وقد ذكر الله في موضع أنه يريدها، وفي موضع أنه لا يريدها، والمراد بالأول أنه شاءها خلقًا، وبالثاني أنه لا يحبها ولا يرضاها أمرًا، كما قال تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدْ اللَّهُ أَنْ يَهدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام:

---

(٥١٣) وتقصيره بالواجب من أين أتى به؟ أليس الله هو الذي لم يخلق الفعل في جسده ومن أجل هذا قصّر بالواجب؟ فعلام يلام إذن؟! ولماذا يأمر الله العباد بشيء ولا يقدّر لهم ويهيء لهم أسباب طاعته؟ إن قيل بتقصير العباد أنفسهم، فسيعود السؤال: فمن الذي أوجد التقصير في العباد؟ فلا مفر إذن من العودة إلى أن العبد هو الذي يحدث ويوجد ويخلق فعله.

(٥١٤) مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ١٠: ٦٥٩

١٢٥]، وقال نوح: ﴿وَلاَ يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ﴾ [هود: ٣٤]، وقال في الثاني: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ ﴾ [البقرة: ١٨٥]. .[٥١٥]».

وإذن فالله تعالى ـ بحسب ابن تيمية ـ يريد المعصية ولكنه لا يحبها ولا يرضاها، فهو يريد ما لا يحب، ويريد قدراً ما ينهى عنه شرعاً كما أسلفت.

وواضح أن شيخ الإسلام لا يصف الإرادة القدرية للمعصية هاهنا بالمحبة ولا بالرضا، بل وينقم على الأشعرية الذين يجعلون الإرادة والمحبة والرضا بمعنى واحد ـ كما سيأتي ـ ولكننا نجده في موطن آخر وفي كتاب النبوات تحديداً يقول: «وكل فاعل بالإرادة فإرادته تستلزم محبة عامة لأجلها فعل، **فالحب أصل وجود كل موجود، والرب** تعالى يحب نفسه، ومن لوازم حبه نفسه أنها **مُحِبَّة مريدة لما يريد أن يفعله،** وما أراد فعله فهو يريده لغاية يحبها. .[٥١٦]».

وإذن، فما الفرق ـ على التحقيق ـ بين شيخ الإسلام وبين الأشعرية الذين ينقم عليهم؟

إن المعروف عن شيخ الإسلام رحمه الله أنه يعتمد طريقة (قياس الأَوْلى) في تنزيه الله تعالى عن العيوب والنقائص، وإذا كان من العيب ومن الظلم أن يأمر الأب ـ مثلاً ـ ابنه بشيء ويمهله مدة معلومة ويتوعده بالعقاب الشديد إذا لم ينفذ هذا الأمر، ثم يحبسه ويقيده طيلة تلك المدة المعلومة حتى إذا فك قيده عاقبه عقاباً شديداً لأنه لم يمتثل الأمر الذي حال الأب نفسه بين ابنه وبينه، هذا الأب يعد ظالماً أوعابثاً، وحين يقال: إن الأب أمر أولاده بأمر واحد ولكنه قيّد بعضهم وعاقبه لحكمة عظيمة هي أن يتعظ أولاده الآخرون! فهذا نوع من الجنون، لأن السؤال هو: ما ذنب الذين قيّدهم؟ إذا كانوا لا يستطيعون ـ بسببه هو ـ تنفيذ أمره؟

فإذا كان هذا الوصف قبيحاً ينفر منه الإنسان، ويعده ظلماً أو عبثاً؛ فكان لزاماً على ابن تيمية أن ينزِّه الله تعالى عن مثل هذا لا أن ينسبه لله تعالى كما نرى! فكيف يأمر الله العبد بالشيء ويتوعده إن لم يفعل، مع أن فعل العبد أصلاً لا يقع إلا حين يخلقه الله فيه!.

---

(٥١٥) مجموع الفتاوى ٨: ٩٨

(٥١٦) النبوات ص١٠٩

إنه لا عيب ولا قبيح ولا ظلم ولا كذب ولا غدر ولا غش ولا جريمة ولا سرقة ولا اغتصاب ولا فاحشة تحصل في هذا الكون إلا والله خالقها وفاعلها ومقيمها في جوارح أصحابها بحسب منهج شيخ الإسلام! **والعباد إنما قيل: إنهم فاعلون؛ لا لأنهم فاعلون على الحقيقة، ولكن لأن تلك الأفعال خلقها الله في أجسادهم فقامت بهم!** من أجل هذا فقط فالعباد هم الفاعلون الحقيقيون لأفعالهم عند شيخ الإسلام! ولكن الحقيقة والواقع أن الله تعالى هو فاعل كل تلك القبائح، فهي منسوبة على وجه التحقيق إلى الله تعالى، بناء على فهم شيخ الإسلام للقضاء والقدر.

إن شيخ الإسلام ينقم على الأشعري وأتباعه أنهم جعلوا إرادة الشيء ومحبته ورضاه، كلها بمعنى واحد، ففي مذهبهم أنه لما كان كل شيء موجود في الكون إنما أراده الله، فهو ـ بحسب قول الأشعرية ـ راض ومحب لكل ما أوجده سبحانه، وإذا كان الله سبحانه قد أوجد كل شيء بما في ذلك الكفر والمعاصي فإن هذا يقتضي أن الله تعالى يحب الكفر والمعاصي، وإذا كان لله تعالى إرادتان إرادة كونية وإرادة شرعية، فالله تعالى يحب ويرضى بالكفر والمعاصي قدراً ولكنه لا يرضى بها ولا يحبها ديناً وشرعاً[٥١٧].

ويعيب ابن تيمية كذلك على المعتزلة (القدرية المجوسية) أنهم يجعلون إرادة الله للشيء ومحبته ورضاه شيئاً واحداً، ولكن الفرق بين المعتزلة من جهة والأشعرية وابن تيمية نفسه من جهة: أن المعتزلة يجعلون الإرادة والمحبة والرضا بمعنى واحد، ولكنهم لا يقولون إن كل شيء يقع في الوجود يريده الله، فيفرقون بين أفعال الله وأفعال الإنسان، فأفعال الإنسان مفعولة له هو، وليست مفعولة لله تعالى، ومن هنا أدّى بهم هذا إلى القول بأنه يقع في الكون ما لا يريده الله تعالى خلقاً وتكويناً، ولهذا يسميهم ابن تيمية: القدرية المجوسية؛ لأنهم يثبتون الإنسان خالقاً لأفعاله[٥١٨]، وهذا ما يستفظعه ابن تيمية منهم إذ كيف يثبتون خالقاً ثانياً غير الله؟ وكيف يقولون إنه يقع في كون الله ما لا يريد؟!

ولمناقشة هذه الأسئلة وغيرها لا بد من مناقشة آراء هؤلاء (القدرية المجوسية) ـ على وفق تقسيم وتلقيب شيخ الإسلام رحمه الله ـ، فما أهم الانتقادات التي وجها شيخ الإسلام إلى (القدرية المجوسية)؟

---

(٥١٧) مجموع الفتاوى ٨: ٢٠٥

(٥١٨) مجموع الفتاوى ٨: ٢٠٤

القدرية المجوسية:

أحب قبل أن أتطرق إلى ذكر أهم الانتقادات التي وجهها شيخ الإسلام إلى القدرية المجوسية (المعتزلة) أحب أن أنبّه إلى أمر هام، وهو أن أولئك القدرية المجوسية ينفون القدر بمعنى خلق أفعال العباد ولا ينفون القدر الذي هو بمعنى إحكام صنع الكون وإتقانه.

ولكن على الرغم من هذا، فإن خصومهم ينسبونهم إلى القدر فيسمونهم: القدرية! كل هذا من أجل أن يدخلوا في حديث الوعيد المنسوب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم: (القدرية مجوس هذه الأمة).

فهل ينسب المرء إلى ما ينفيه وينكره؟ حين ينكر أحد الناس الاشتراكية مثلاً ويحاربها فهل يقال له: اشتراكي؟ حين ينكر البعثية ويحاربها ويجادل أصحابها فهل يقال له: بعثي؟ وإذن فلئن صدقت نسبة من قال بالقدر وأثبته كابن تيمية ومن وافقه في الإثبات، **إن صدقت نسبة هؤلاء إلى القدر فيقال لهم: قدرية، فإن هذا لا ينطبق على نفاة القدر المعتزلة، فنسبتهم إلى ما ينفونه فيه التفاف غير خاف بأدنى نظر وأقل روية.**

أما إضافة وصف (المجوسية) إليهم، فالمجوس **يقولون بوجود خالقين قديمين: النور والظلمة، أو أهرمن ويزدان،** أما النور فلا يفعل إلا الخير، وأما الظلمة فلا تفعل إلا الشر، وبهذا اختص النور بفعل الخير لا يستطيع أن يفعل خلافه، واختصت الظلمة بالشر فلا تستطيع أن تفعل خلافه.

هذا، ولمّا قال المعتزلة بأن الإنسان خالق لأفعاله رأى مخالفوهم أن هذا مشابه لهذا المذهب فشبهوهم بالمجوس، ومن أجل هذا يصفهم شيخ الإسلام كما يصفهم من قبله بأنهم قدرية مجوسية.

وواضح ما في هذه التسمية من التزيّد والتشغيب والتشنيع؛ فإن المعتزلة لا يقولون بأن الله لا يستطيع أن يفعل إلا الخير فقط، بل يقولون: إن الله قادر على أن يفعل الظلم مثلاً، ولكنه لا يفعله لأنه الغني الحميد العليم، ويتنزّه سبحانه عن الظلم، وإن كان قادراً عليه، ولهذا يمدح الله نفسه بأنه لا يفعل الظلم في عدة مواطن في القرآن الكريم، وهل يتمدح العاجز بترك ما لا يستطيع فعله؟

إن موقف المعتزلة الذي يثبت قدرة الله على الظلم معاكس لهؤلاء الذين يقولون: إن الله يفعل في ملكه ما يشاء بمعنى: أن كل ما نتخيل أن الله يمكن أن يفعله في عباده

فلن يكون ظلماً أبداً فلو أنه ـ نفترض ـ بعث أنبياء كذابين، أو أخذ سيئات فرعون وطرحها على موسى مثلاً وهو قادر على هذا، فلن يكون ظالماً لأن العباد هم ملك الله والله يفعل في ملكه ما يشاء، وهكذا يطرح سؤال:

إذا كان الله تعالى قادراً على كل شيء، وإذا كان سبحانه مهما فعل في العباد، فهو سيفعل في ملكه! وهو يفعل في ملكه ما يشاء، فهل يستطيع أن يظلم أصلاً؟
وإذن فمن هو الأولى أن يشبّه بالمجوس الذين يزعمون أن إله النور لا يفعل إلا الخير ولا يستطيع أن يفعل الشر؟ فهذا أوّلاً.

أما ثانياً: فالمعتزلة لا يقولون بقادرين قديمين فأساس مذهبهم في التوحيد تنزيه الذات الإلهية عن أن تكون محلاً للمعاني القائمة بالذات التي يسميها غيرهم (الصفات) سواء أكانت هذه المعاني قديمة أو محدثة فذات الله تعالى ليس محلاً لشيء ولا يحل هو في شيء، فهم يقولون إن الله قادر لذاته لا بقدرة، بمعنى: أن الذي اقتضى أن يوصف الله بأنه قادر هو ذاته تعالى، وليس معنى زائداً قائماً بالذات يسمى (القدرة).

إن ذاته تعالى هي التي اقتضت أن يوصف بالقادرية وليس معنى زائداً على الذات سواء أكان هذا المعنى هو القدرة أو غير القدرة، فالله تعالى لا يحتاج إلى المعاني كالإنسان، وهو غني بذاته عن كل تلك المعاني التي يقول بعض فرق المسلمين بأنها قائمة بذاته تعالى، لأن هذه المعاني هي غير الذات[٥١٩] وإذا كانت غير الذات فإما أن تكون قديمة أو محدثة؛ فإن كانت قديمة فهذا سيؤدي إلى تعدد القدماء في الوجود، فلا تنفرد الذات بالأولية والقدم.

وعليه؛ فلماذا لا يكون العالم قديماً أيضاً؟ وإن كانت هذه المعاني محدثة فالمحدثات لا تقوم بالذات القديمة، لأن المعاني المحدثة هي التي دلتنا على حدوث العالم فإذا نسبناها إلى القديم فقد أفقدناها دلالتها على حدوث الكون، وحينئذٍ فلماذا لا يكون العالم نفسه قديماً تقوم به المحدثات، وإذن فلا ضرورة لوجود خالق لهذا الكون!.

والمقصود هنا أن أبيّن أن أساس منهج المعتزلة في التوحيد هو نفي كل قديم غير ذات الله تعالى، فكيف يقولون بخالق قديم آخر؟!

---

(٥١٩) ومن فرق المسلمين من يقول: إن هذه المعاني ليست هي الذات ولا هي غير الذات، وهذا كلام غير معقول، ويخالف قانون الهوية في المنطق بأن الشيء لا يكون لا هو ولا غيره!.

وإذن فما معنى إثبات كون الإنسان خالقاً لأفعاله عندهم؟

يقولون: إذا كان الخلق في لغة العرب هو الإيجاد والإحداث عن تقدير (أي تخطيط بالمعنى الحديث) ـ سواء أكان هذا الإيجاد من شيء سابق أو من لا شيء(٥٢٠) ـ وإذا كانت أفعال الإنسان التي يريدها ويقصد إليها هو يوجدها ـ بعد أن لم تكن ـ عن تخطيط وتقدير، فإن هذا يسمّى خلقاً في لغة العرب، وهو معنى عرفوه وتواضعوا عليه، قال الشاعر:

ولأنت تخلق ما فريت وبعـ ـض الناس يخلق ثم لا يفري

وهكذا فالإنسان حين يوجد أفعاله فهو خالق لأفعاله.

هذا الخلق ليس خلقاً مطلقاً ولا هو مشابه البتة لخلق الله تعالى، حاشا وكلا، **ولكنه خلق مقيّد مناسب للإنسان، فالإنسان يخلق خلقاً مناسباً له لا يساوي البتة خلق الله تعالى.**

بل إن قدرة الإنسان على هذا الخلق إنما أعطاه إياها الله تعالى، أعطاه إياها محايدة قابلة للخير وللشر، وترك الله الإنسان حراً يفعل بهذه القدرة ويخلق بها من أفعاله ما يقدر عليه ويختاره بتفويض إلهي منه، لتتم حكمته تعالى بالتكليف على أتم وجه، وقد أعطاه العقل يحسّن ويقبّح، وأرسل إليه الرسل يثيرون كوامن عقله فيفكر ويتأمل ويصل إلى الله تعالى، وأنزل عليه الشريعة يفهمها ويعرف الحكمة منها ثم ينزلها على الواقع ويهتدي بهداها، فإذا فعل الخير فهو الذي فعل هذا الفعل بإرادته وحريته واختياره فهو خالق أفعاله ولم يخلقها الله تعالى، وإذا فعل الشر فهو الذي فعل هذا الفعل بإرادته وحريته واختياره فهو خالق أفعاله ولم يخلقها الله، ثم هناك يوم قادم يفصل الله فيه بين العباد ويستقيد للمظلومين من الظلمة، ويجازي كلاً بعمله بالإحسان إحساناً وبالظلم عدلاً وإنصافاً.

ولا يجوز أن يقال: إن الله خالق أفعال العباد. لأن نسبتها إليه يعني أنه هو موجدها ومحدثها.

---

(٥٢٠) في القرآن الكريم نجد أن الله تعالى يذكر أنه خلق الخلق من مادة سابقة في عدة مواطن، فلا يشترط في الخلق لكي يكون خلقاً أن يكون فقط من لا شيء، ومردُّ إثبات هذا إلى الأدلة العقلية، وبالأدلة العقلية واستحالة التسلسل إلى ما لا بداية قال من قال من علماء الكلام بأن الله تعالى خلق الكون من لا شيء فهناك مخلوق أوّل، أو مخلوقات أولى.

ثم إن الله تعالى نفسه في القرآن الكريم ينسب الخلق للآدميين!

فهذا إبراهيم أبو الأنبياء عليه السلام يقول لقومه: ﴿إنما تعبدون من دون الله أوثاناً **وتخلقون إفكاً**﴾ فنسب إليهم الخلق! فالأصنام إفك يخلقه أولئك المشركون، فهل إبراهيم عليه السلام قدري مجوسي لأنه أثبت خلقاً لغير الله؟!

وهذا عيسى عليه السلام ينسب الخلق لنفسه فيقول: ﴿أني **أخلق لكم** من الطين كهيئة الطير﴾! أفكان عيسى عليه السلام قدريًّا مجوسياً يثبت الخلق لنفسه؟! بل الله تعالى نفسه ينسب الخلق لعيسى عليه السلام فيقول: ﴿**وإذ تخلق** من الطين كهيئة الطير﴾.

ويقول سبحانه: ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾، فهو ينسب الخلق إلى غيره، ولو كان هؤلاء الخالقون معدومين غير موجودين لكان معنى الآية فتبارك الله أحسن المعدومين، فهو معنى باطل ومحال في نفسه لو فهم على هذه الطريقة، ولو كانت نسبة الخلق إلى غير الله تقتضي كون هذا الخالق إلهاً ثانياً ـ وقد أثبت الله لهم هنا خلقاً ـ لاقتضى أن يكون معناها: فتبارك الله أحسن الآلهة! وواضح شدة شناعة هذا المعنى وأنه ليس مقصوداً حتماً[٥٢١].

إننا ندرك ضرورةً الفرق بين حركة المرتعش من البرد وبين حركة النازل بإرادته واختياره من درج منزله مثلاً، كما أننا نتوجه باللوم إلى من يسيء التصرف، وبالمدح إلى من يحسن التصرّف، ولكننا لا نلوم أحداً على طول قامته ولا لون شعره، ولو أننا توجهنا باللوم إلى إنسان لأن شعره أشقر أو لأن عينيه زرقاوان ـ مثلاً ـ لكنا نحن المستحقين لأن نلام؛ لأن هذا ليس من فعله، فدل هذا على أن هناك فرقاً ضرورياً واضحاً بين ما هو داخل تحت فعل الإنسان وقدرته وما هو ليس كذلك.

فإذا كان الله تعالى هو فاعل وخالق الإنسان وهو ـ تعالى ـ الذي أقام به طوله ولون عينيه وسواده أو بياضه وغيرها مما هو قائم بالإنسان الذي هو محل لتلك الصفات، وإذا كان الله تعالى أيضاً هو فاعل وخالق الكذب والظلم في الإنسان الذي هو محل أيضاً لتلك الصفات! فحال الإنسان واحدة في الحالين فلماذا لا يلام على تلك ولكنه يلام على هذه مع أن كل هذا إنما خلقه الله وهو قائم بذات الإنسان؟ لماذا لا يلام على لون عينيه مع أن هذا مفعول لله وقائم بالإنسان، مع أنه يلام على كذبه

---

(٥٢١) ينظر المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار ٧: ٢١٠

وهو أيضاً مفعول لله وقائم بالإنسان(٥٢٢)؟ إذا صحّ هذا، فالإنسان هو الفاعل الحقيقي لأفعاله وهو خالقها، وهو إنما كان فاعلاً حقيقياً لأفعاله لا لأنها قامت به، كما يقول ابن تيمية، بل لأنه هو فاعلها وهو خالقها.

وكذلك، فالإنسان إذ يخلق أفعاله فهو يخلق بالقدرة التي وهبه الله إياها، يخلق بها من فعله ما يشاء، ولكن أفعال الإنسان ليست هي أفعال الله تعالى ولا هي مفعولات ولا مخلوقات لله، فلا تنسب لله ولكنها تنسب للإنسان نفسه، وهناك احتمالات ثلاثة:

١. إما أن يكون الإنسان قد فعل أفعاله هو باستقلال دون أن يشاركه الله تعالى.

٢. أو أنه فعل أفعاله بمشاركة الله تعالى له.

٣. أو أن الله تعالى هو الفاعل لأفعال الإنسان، والإنسان مجرد محل لأفعال الله(٥٢٣).

فإن كان الله تعالى هو خالق أفعال الإنسان، فليس للإنسان إذن ذنب لا بتفكير ولا باختيار ولا بممارسة لأن كل هذه الأفعال إنما خلقها الله تعالى فهي مفعولة لله أقامها في الإنسان.

وإن كانت أفعال الإنسان بمشاركة الله تعالى، فمعنى هذا أن الله تعالى مشارك في خلق الذنوب والمعاصي، وإذن فهو يعين العبد على المعصية ويساعده عليها ويؤيده فيها، ابتداء من التفكير بالمعصية، مروراً بإرادتها واختيارها والحركة بها، وانتهاء بممارستها ونتائجها، وإذن فالإنسان ليس مسؤولاً مسؤولية كاملة عن أفعاله.

فلم يبق ـ إذن ـ إلا أن يكون الإنسان قد فعل أفعاله باستقلال فهو حينئذ حر ومختار، وهو حينئذ مسؤول مسؤولية كاملة عن أفعاله(٥٢٤).

---

(٥٢٢) ينظر كتاب شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، بتحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، الطبعة الثالثة (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤١٦هـ)، ص ٣٣٢

(٥٢٣) لعلك أخي القارئ تتذكر ما قاله شيخ الإسلام في هذه المسألة وقد ذكرتها قبل قليل، وأنه يرى أن الله هو خالق ذات الفعل الإنساني، فقارن.

(٥٢٤) هناك قصة مروية أن أبا حنيفة سأل موسى الكاظم بن جعفر الصادق رحمة الله عليهم أجمعين عن القدر، فقال ـ أي موسى الكاظم ـ: «لا بد أن تكون المعاصي من الله، أو من العبد، أو بينهما جميعاً، فإن كانت من الله فهو أعدل من أن يأخذ عبده بشيء فعله هو، وإن كانت بينهما جميعاً فهو شريكه، والقوي أقوى بإنصاف عبده الضعيف، وإن كانت من العبد فعليه =

والقدرة التي أعطاها الله للإنسان إنما أعطاه إياها محايدة وقابلة لتتعلق بالخير والشر، والقادر على الشيء قادر على ضده إذا كان له ضد[٥٢٥]، فالإنسان هو الذي يصرف قدرته في الطاعة أو في المعصية بمحض حريته واختياره وإرادته، كما يعطي الأب ابنه الراشد مبلغاً من المال يختبره به ويعده إن أنفقه في الخير أن يعطيه مزيداً منه ويتوعده إن أساء استخدامه أن يعاقبه عقوبة يستحقها بلا ظلم، ويأمره ألا ينفق هذا المال إلا فيما ينفع لا فيما يضر، وبيّن له كل ما يحتاجه، وأعطاه كتاباً ودليلاً يتعلم منه كيف ينفق هذا المال، بل إنه كان بين الفينة والفينة يرسل له رسائل تذكيرية في جهازه الجوّال مثلاً ينبهه فيها إلى ما هو خير له، ويهديه إلى الأقوم والأرشد، فإذا أنفق الابن هذا المال في معصية والده وبذَّره في غير فائدة هل يكون الأب مشاركاً للابن في هذه المعصية وفي هذا السفه فقط لأنه أعطاه المال يختبره وينظر كيف يعمل؟ وهل هناك قانون في الدنيا يمكن أن يوجه اللوم للأب الذي أراد من ولده البالغ العاقل الراشد أن يحسن التصرّف ويتعلم ويتقوّم ويعمل صالحاً فقدّم له النصح والإرشاد أمراً ونهياً وأعطاه الفرصة ليثبت جدارته، ولينظر كيف يعمل، ولكن الابن هو الذي انحرف بإرادته، هل هناك عقل أو قانون يجعل الأب مشاركاً للابن في هذا السفه؟!.

فهذا هو ـ بتبسيط شديد ـ مثال على مسألة أفعال الإنسان التي يفعلها بمحض حريته وإرادته بالرغم من إعطاء الله تعالى إياه العقل والقدرة، فإذا نجح الإنسان فباختياره فعل ونجح، وإذا فعل الباطل والشر فباختياره فعل الباطل والشر.

ونعود الآن لنكمل المقصود من حديثنا هنا، فما أهم الانتقادات التي وجهها شيخ الإسلام رحمه الله إلى المعتزلة (القدرية المجوسية)؟ نذكر أهمها فيما يأتي:

فمن ذلك: أن الله لا يقدر على أفعال العباد!

أخذ شيخ الإسلام يتحدث عن القدرة الإلهية في فصل عقده للحديث عن هذا ورد في أول الجزء الثامن من مجموع فتاواه، وبيّن أن القدرة الإلهية لا تتعلق بالممتنع لذاته (المستحيل لذاته) فالممتنع لذاته لا يدخل في قوله تعالى: ﴿إنه على كل شيء قدير﴾ لأن الممتنع لذاته ليس شيئاً البتة، ومن الممتنع لذاته ـ مثلاً ـ قيام الحركة

= وقع الأمر». ينظر كتاب ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، للسيد الأمير الحسين بن بدر الدين، الطبعة الثانية (صنعاء: مكتبة بدر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٢هـ)، ١٧٤

(٥٢٥) ينظر شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص ٣١٤.

والسكون في جسم واحد بعينه، ومن ذلك قيام البياض والسواد في كامل بقعة واحدة بعينها، وهكذا، إلى أن قال:

«المسألة الثالثة: أنه على كل شيء قدير، فيدخل في ذلك أفعال العباد وغير أفعال العباد، وأكثر المعتزلة يقولون: إن أفعال العباد غير مقدورة[٥٢٦]».

يقصد أنهم يعنون أنها غير مقدورة لله، فماذا يقصد المعتزلة بذلك؟

يقول المعتزلة بأن العبد هو موجد ومحدث أفعاله على الوجه الذي بيّنته قبل قليل، وإذا كان هو الفاعل لأفعاله، وهي مقدورة له، فمعنى هذا أن هناك علاقة بين قدرته وبين مقدوراته، وهذه العلاقة خاصة به هو، ففعل العبد متعلق به وحده.

وإذا كان متعلقاً به وحده بمعنى أنه هو فاعله المستقل بفعله، فهذا الفعل حين يوجده الإنسان ويحن تتعلق به قدرة الإنسان فهو إذن ليس داخلاً في مقدورات الله في تلك اللحظة لأن الله ليس هو الفاعل لهذا الفعل، بل فاعله هو الإنسان، وإذن فهو خارج عن كونه مفعولاً لله، وإذن فهو خارج عن كونه مقدوراً لله في حال تعلقه بقدرة العبد وفي حال وجوده، لأن إيجاد الموجود تحصيل حاصل وهو محال ممتنع لذاته، بعكس ما إذا لم تتعلق به قدرة العبد فهو حينئذ مقدور لله تعالى قبل أن يفعله العبد، وإذا شاء الله تعالى أن يخلقه حينئذ قائماً بالعبد فهو قادر سبحانه عليه ولا يعجزه.

والسؤال: لماذا حين يفعل العبد الفعل ويوجده وقد تعلقت به قدرته، لماذا لا يقال إن قدرة الله في هذه الحالة قد تعلقت بفعل العبد عينه؛ فيقال بأنه مقدور لله في تلك الحالة؟

الإجابة: لأن الفعل لا يخلو: إما أن يكون موجوداً أو معدوماً فإن كان معدوماً فإما أن يوجده الله أو العبد، فإن أوجده الله فهو فعل الله تعالى ليس فعل العبد، وإن أوجده العبد فهو فعل العبد وليس فعل الله.

فإذا أصبح الفعل موجوداً فإيجاد الموجود تحصيل حاصل إذ كيف يوجد الموجود؟ وإذن فهو تحصيل حاصل، وتحصيل الحاصل ممتنع ومحال، فإذا أوجد العبد الفعل بقدرته هو، فقد وجد الفعل إذن متعلقاً بقدرة العبد، فكيف يقال إنه في هذه اللحظة مقدور لله تعالى، مع العلم بأن إيجاد الموجود ممتنع ومحال؟!

---

(٥٢٦) مجموع الفتاوى ٨: ٨

ولو شاء الله تعالى أن يجبر العبد على أن يفعل هذا الفعل أو ذاك وأن يخلق الله تعالى الفعل في العبد؛ لقيل بأن ما يجري على العبد من أفعال إنما هي مفعولات لله تعالى، وإذن فهي مقدورة لله، وحينئذ فلن تكون الأفعال القائمة بالعباد هي أفعالاً لهم بل ستكون أفعالاً لله تعالى هو الذي فعلها وحده.

والخلاصة: أنه إما أن يكون هذا الفعل فعلاً لله تعالى متعلقاً به هو سبحانه، وهكذا فسيكون مفعولاً لله تعالى، وإذن فهو مقدور لله تعالى، ولن يكون مقدوراً للعبد، فلن يكون العبد هو الفاعل.

وإما أن يكون هذا الفعل فعلاً للعبد متعلقاً به هو، وهكذا فسيكون مفعولاً للعبد، وإذن فهو مقدور له، ليس داخلاً في مقدورات الله تعالى، وهكذا فلن يكون الله تعالى هو فاعله، بل الإنسان هو الفاعل والله تعالى أعطاه القدرة على أن يفعل الفعل وأن يخلقه ولم يشأ سبحانه أن يخلق هذا الفعل المعيّن أو ذاك الفعل المعيّن في العبد.

فهذا ـ باختصار وتبسيط ـ معنى قول المعتزلة: إن أفعال العباد غير داخلة في مقدورات الله تعالى.

فليس المقصد منه هو (تعجيز) الله سبحانه، ولكن المقصد منها هو أن الله تعالى خلّى العبد يخلق أفعاله بإراته الحرة، فليس لهذه الأفعال تعلق به سبحانه وتعالى لا خلقاً ولا فعلاً، حين تترك للعبد الحرية ويعطى القدرة على ذلك، وبإمكان الله تعالى أن يسلب العبد قدرته وأن يخلق فيه من الأفعال ما يشاء، ولكن الله لا يفعل هذا ليتم التكليف.

وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي يرحمه الله: «لا يجب عند كثير من العلماء أن يكون المقدور إذا صح كونه مقدوراً لله أن يكون عند الوجود مفعولاً لله تعالى، ويقولون: يصح من الله فعله لو أراده، لكنه إذا قدر العبد عليه لم يجز أن يريد فعله، وإنما يفعله العبد(٥٢٧)».

وإذا فهمنا مراد المعتزلة في هذه القضية فسنعلم عدم دقة شيخ الإسلام رحمه الله حين يقول في حق المعتزلة أن من أقوالهم: «أن الله تعالى لا يقدر أن يهدي ضالاً ولا يقدر أن يضل مهتدياً ولا يحتاج أحد من الخلق إلى أن يهديه الله، بل الله قد هداهم

---

(٥٢٧) متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني، تحقيق الدكتور عدنان زرزور، ط.د (القاهرة: دار التراث، ت. د)، القسم الثاني، ص ٥٥٦.

هدي البيان، وأما الاهتداء فهو المهتدي بنفسه، **لا بمعونة الله**(٥٢٨) **له**. . .(٥٢٩)».

فتأمل تناقضه هنا في قوله هذا على المعتزلة في أنهم يقولون **باستغناء الإنسان عن معونة الله له**، مع كونه ينقم عليهم في موطن آخر أنهم **يوجبون على الله**(٥٣٠) **إعانة الخلق جميعاً** على الهداية والطاعة، يقول فيهم: «أوجبوا عليه [أي الله] وحرموا ما رأوا أنه يجب على العباد ويحرم، بقياسه على العباد، وإثبات الحكم في الأصل بالرأي، وقالوا عن هذا: إذا أمر العبد ولم يعنه بجميع ما يقدر عليه من وجوه الإعانة كان ظالمًا له. . . وقالوا عن هذا: إذا أمر اثنين بأمر واحد وخص أحدهما بإعانته على فعل المأمور كان ظالمًا. .(٥٣١)».

٢. ومما ينقمه شيخ الإسلام أيضاً على هؤلاء (القدرية المجوسية) هو أنهم يقولون: إن الله تعالى قد يريد ما لا يقع، وقد يقع في كونه ما لا يريد(٥٣٢).

وللمعتزلة في قولهم هذا مقدمات أوصلتهم إلى هذه النتيجة، ولا بد من الخوض فيها وإن كان ربما يطول حبل الكلام فيها، لكن لا بأس، فلا نعدم فائدة بذكرها بعون الله تعالى.

يقول المعتزلة: إن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بواجب عليه ولا يجري المعجزات على يد كذابين، لماذا؟ لأنه سبحانه هو الغني بذاته ولذاته، وهو العالم بذاته ولذاته، وهو الحكيم سبحانه لذاته وبذاته، وإذا كان الأمر كذلك فهو لا يفعل القبيح؛ لأنه لا يفعل القبيح والعبث إلا اثنان: إما جاهل وإما محتاج، وليس الله تعالى بجاهل ولا محتاج، فهو غني عن القبائح وهو عالم بها وبأنه غني عنها فلا يفعلها.

وبناء على هذا فالله سبحانه لا يظلم ولا يكذب ولا يعبث جل في علاه، ومن

---

(٥٢٨) وكأن شيخ الإسلام يفهم من المعونة أن يشارك الله العبد في الفعل ويخلقه فيه! ولو فرضنا أنه جائز، فما القول في المعصية؟ هل استقل العبد بفعلها أو شاركه الله فيها وإذن فهو قد أعانه عليها بحسب هذا الفهم!.

(٥٢٩) منهاج السنة ١: ١٢٥

(٥٣٠) ومعنى أنهم يوجبون على الله ليس أنهم يحكمون على الله بأن هذا واجب عليه وجوباً تكليفياً!! ولكن هذا الوجوب وجوب واقعي، بمعنى أن الواقع أن الله يستحيل أن يخل بهذا الفعل، ويستحيل ألا يعين عباده على الطاعة ويقيم لهم الدلائل ليهتدوا بها.

(٥٣١) مجموع الفتاوى ١٨: ٨١

(٥٣٢) ينظر مجموع الفتاوى ٦: ٧٣، وكذلك ٨: ٥١، وأيضاً ٨: ٨١.

أجل هذا يقول المعتزلة تلك العبارة: إن الله تعالى لا يفعل القبيح، ولا يخل بواجب عليه، ولا يجري المعجزات على يد الكذابين.

وربما يستهول البعض عبارة (لا يخل بواجب عليه)، فيفهمونها بطريقة (فقهية تكليفية)، أي يفهمون أن هناك من يجعل لله شريعة واجبة عليه وإذن فهناك من يوجب على الله أشياء وجوباً تكليفيًّا!، وهذا في الحقيقة من سوء الفهم ومن اختلاط المصطلحات.

فالواجب الذي يعنيه المعتزلة هنا ليس هو (الواجب التكليفي)، ولكنه (الواجب العقلي) بمعنى أنه: ما لا يتصور من الله تعالى عدم فعله، فالعدل واجب على الله بمعنى أنه سبحانه لا يتصوّر منه الظلم وإن كان قادراً عليه، وإذا وعد الله عباده بشيء مثلاً إذا فعلوا كذا وكذا بشروطه، وفعلوه حقًّا بشروطه فلا يمكن أن يكذب الله تعالى عليهم ويغدر بهم، فالله لا يخلف وعده، فوفاؤه بوعده ووعيده سبحانه هو واجب عليه، لا وجوبًا تكليفيًّا ولكن وجوبًا عقليًّا.

والذين ينكرون على المعتزلة قولهم هذا، هؤلاء المنكرون يناقضون أنفسهم، فتجدهم في كتب علم الكلام يقولون: لا يجب على الله شيء، ولكنهم عندما يخوضون في أصول الفقه تجدهم يضعون هذه القاعدة التي تقول: (تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز)، أي أنه لا يجوز أن يأمر الله تعالى عباده بشيء، دون أن يبين لهم ما هو هذا الشيء الذي يجب أن يمتثلوه.

فقولهم: إن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز هو من هذا الباب نفسه، ولهذا يقال: لا يجوز في حق من؟ الجواب: في حق الله تعالى، وليس معنى هذا أن علماء أصول الفقه وضعوا لله شريعة يمشي عليها! ولكنهم يعبّرون عن واقع استدلوا عليه بدلائل العقول أن الله تعالى العالم الغني يستحيل أن يفعل القبيح، ومن ذلك القبيح أن يأمر عباده بشيء دون أن يبين لهم ما يريده منهم، فهذا لا يجوز في حق منزل الشريعة، ويستحيل أن يخل بواجب عليه، أو أن يجري المعجزات على يد كذابين.

وفي هذا يقول شيخ الإسلام: «كما أنه سبحانه يمتنع عليه أن يكذب أو يظلم، والمعجز تصديق، وتصديق الكاذب هو منزّه عنه...»[٥٣٣].

---

(٥٣٣) النبوات، ص٥٥

أي أن إجراء المعجزات على يد مدعي النبوة هو بمثابة التصديق له، أي إنه حين يجري المعجزة ويؤيد بها مدعي النبوة فهو يقول للناس: إن هذا الإنسان الذي يدّعي أني نبأته وأرسلته هو صادق في دعواه فآمنوا به، وإذن فيستحيل أن يجري الله المعجزة تأييداً لمدعي نبوة كذاب، لأنه حينئذ سيشهد لهذا الكذاب بالصدق! والشهادة بصدق الكاذب مشاركة له في الكذب، فتأمل.

وكذلك يقول ابن تيمية رحمه الله: «والإخلال بالواجب ممتنع عليه [أي الله] في القليل والكثير[٥٣٤]».

والحاصل أن ابن تيمية يشارك المعتزلة في أن الله تعالى لا يفعل القبائح ولا يظلم ولا يكذب ولا يجري المعجزات على يد كذابين[٥٣٥].

ولكنه مع هذا يهاجمهم بأنهم «مشبّهة الأفعال» فيقول فيهم: «ولكن المعتزلة ونحوهم ومن وافقهم من الشيعة[٥٣٦] النافين للقدر يوجبون على الله ما يوجبون على العباد، ويحرمون عليه مايحرمونه على العباد، ويضعون له شريعة بقياسه على خلقه فهم مشبهة الأفعال[٥٣٧]».

والسؤال هو: فبماذا كان الكذب قبيحاً والعبث قبيحاً والظلم قبيحاً؟ أبالشرع أم بالعقل؟ إن قيل: بالشرع، فقبول الشرع في الأصل متوقف على صدق مدعي النبوة، وصدق مدعي النبوة متوقف على الآية المعجزة التي يثبت بها صدقه والآية المعجزة لا تكون برهاناً على صدق مدعي النبوة، إلا إذا ثبت قبل ذلك أن الله تعالى لا يكذب ولا يعبث ولا يظلم وإلا فكيف سنصدق أن مدّعي النبوة أصلاً هو رسول من عند الله إذا كان الله تعالى يصدّق الكذابين ويؤيدهم بالمعجزات؟ وإذن فالعلم بكون الله تعالى عدلاً حكيماً لا يفعل القبيح ولا يظلم ولا يكذب، العلم بذلك أصل لقبول الشرع ولتصديق مدعي النبوة إذا جرت المعجزات له، وكونه تعالى لا يكذب ولا يعبث ولا يظلم لا يعلم إلا بدلالة العقل.

---

(٥٣٤) منهاج السنة النبوية ٦: ٢١٤

(٥٣٥) ما بال المسيح الدجال؟!

(٥٣٦) يعني الزيدية ومن وافق المعتزلة من الإمامية.

(٥٣٧) منهاج السنة ١: ٢٧٥

وابن تيمية لا ينفي أن للأفعال صفات ذاتية تدرك بصريح العقل ولهذا يقول: «ومعلوم بصريح العقل أن العلم خير من الجهل، والصدق خير من الكذب، والعدل خير من الظلم، والإصلاح خير من الإفساد، ولهذا وجب اتصافه تعالى بالرحمة والعلم والصدق والعدل والإصلاح دون نقيض ذلك. . .[٥٣٨]».

يعني أن حسن تلك الأمور وقبحها بصريح العقل أدى إلى إيجاب أن يكون الله تعالى رحيماً عليماً صادقاً عدلاً، فهذا (الإيجاب) مبني على ثبوت حسن تلك الصفات (بصريح العقل) وقبح نقيضها.

والسؤال هنا: أفيقبل شيخ الإسلام أن يقول له أحد من الجبرية الخالصة أو المائلين إلى الجبر ـ كما يحب أن يسميهم ـ أفيقبل أن يقول له أحدهم: إنك تضع لله شريعة بالقياس إلى العباد؟ فهل إذا استقبح العباد الكذب وجب أن يستقبح الكذب من الله؟ وهل إذا استقبح العباد الظلم يجب أن يقبح من الله؟ وهل إذا استقبحوا العبث وجب ألا يفعله الله؟!

هل سيقبل شيخ الإسلام أن يوجه له هذا السؤال السابق؟ وأن يوصف بأنه يضع لله شريعة يمشي عليها؟

فإذا كان شيخ الإسلام رحمه الله لا يقبل أن يوصف بهذا، فكل ما سيجيب به عن تلك الشبهة فستكون هي إجابة المعتزلة! فقبح الكذب هو قبح عقلي سواء كان هناك مخلوقات أو لا! وقبح الظلم هو قبح عقلي حتى لو لم يخلق الله تعالى شيئاً، وكذلك العبث قبحه عقلي حتى لو لم يكن هناك مخلوق يعقل ويعي.

والمقصود هنا: أن المعتزلة عندما أثبتت بصريح العقل أن الله تعالى لا يفعل القبيح، وأنه لا يخل بواجب عليه، وإذن فالله تعالى لا يخل بواجب العدل، ولا يفعل الظلم، وهكذا فيستحيل أن تكون أفعال العباد مخلوقة ومفعولة له يفعلها فيهم ثم يعذبهم عليها أو يثيبهم على شيء لم يفعلوه لأن هذا مخالف للعدل وللحكمة وموجب للظلم في حق الله تعالى[٥٣٩]، وآيات القرآن ناطقة بنفي الظلم عن الله عز وجل.

---

(٥٣٨) النبوات، ص ٣٤٧

(٥٣٩) مما يحتج به الجبرية على المعتزلة في مسألة أن الله يخلق أفعال العباد القبيحة ثم يعذبهم عليها، يقول الجبرية: إن الله تعالى يفعل في ملكه ما يشاء فمن حقه أن يدخل فرعون الجنة، وأن يدخل موسى النار، ويعذب الأطفال، ويفعل في ملكه ما يشاء، وكل ما يفعله فلن يكون ظلماً، لأننا عبيده وهو الخالق المطلق، وهاهنا يجيب المعتزلة ويردّون على هؤلاء المجبرة =

يقول المعتزلة: وإذا كان الله تعالى لا يفعل القبيح فهو إذن لا يريده، لأن إرادة القبيح قبيحة، كما أن إرادة الحسن حسنة، وهكذا فيستحيل أن يكون الله تعالى مريداً لأفعال العباد القبيحة، فهي لا تدخل في إرادة الله الشرعية ولا الكونية، **بعكس أفعال العباد الحسنة فهي تدخل في إرادة الله الشرعية ولكنها لا تدخل في إرادة الله الكونية لأن الله فوّض إرادتها الكونية للبشر وتركهم أحراراً يفعلون ما يقدرون عليه من حسن أو قبيح.**

وكذلك يقول المعتزلة ـ على سبيل إلزام القائلين بأن الله مريد لوقوع القبائح من الشرك والكفر وزنا المحارم واللواط وفعل سائر المستقبحات وغير ذلك ـ يقول المعتزلة: إذا كان الله فعّالاً لما يريد، وكما يقول شيخ الإسلام: «بل كل ما يريده فَعَله فإنه فعال لما يريد[٥٤٠]».

إذا كان ـ سبحانه ـ فعالاً لما يريد، وهو الذي أراد القبائح من العباد ـ إرادة تكوين وتقدير ـ مع أنه أراد منهم شرعاً خلاف ما أراد بهم قدراً وتكويناً وخلقاً، فإذا كان الأمر كذلك، فالله تعالى ـ إذن ـ فعّال للقبائح أيضاً! كما أنه فعّال للحسنات! فهو فعّالٌ لما يريد، ولا يقع في ملكه إلا ما يريد!

وحين يقال: إن ما يقبح من العباد لا يقبح من الله، فإن هذا يترتب عليه أن كل ما سيفعله الله لن يكون قبيحاً حتى لو أخبر بخلاف الواقع ـ وهذا هو الكذب ـ، وحتى لو

= فيقولون لهم: وإذن فلا يتصور من الله القدرة على الظلم أصلاً! لأنها قدرة على ممتنع الوقوع لعدم وجود ما يصح أن يوصف بأن الله ظلمه!

أي أنه حين يفعل ما يشاء من القبائح في العباد فكل ما يكون ممكن الحدوث من الله تعالى فلن يكون إلا عدلاً وحكمة، وإني أتأمل منك يا عزيزي القارئ أن تسرح بخيالك في أكثر من يمكن أن تتخيله من القبائح التي يجيز الجبرية أن يفعلها الله فهو يفعل في ملكه ما يشاء، ثم أن تتصور أن هذا عدل وحكمة ورحمة!، مثل أن يسلّط كافراً على نبي من أنبيائه باللواطة مثلاً! أو أن يبعث نبياً ديوثاً! وهكذا فمهما اعترض أحد على هذا، فبالإمكان أن يقال له: الله يفعل في ملكه ما يشاء، وكل ما تتصوره بعقلك فلن يكون ظلماً لأحد لأن العباد ملك الله يفعل بهم ما يشاء! هذا هو مذهب الجبرية!

أما المعتزلة فهم يقولون: إن الله قادر على فعل القبائح ولكنه لا يفعلها البتة لأنه الغني العليم فلا يظلم ولا يعبث ولا يغدر ولا يخلف وعده ولا وعيده ولا يجري المعجزات على يد كذابين، ولا يمكن أن يخلق في العباد أفعالهم ثم يحاسبهم عليها ويعذبهم بها. فتأمل.

(٥٤٠) مجموع الفتاوى ١: ٣٢

طرح معاصي فرعون على موسى عليه السلام، أو طرح معاصي أبي جهل على محمد صلى الله عليه وسلم! وإذن فهناك قبائح يجب أن ينزّه الله عنها، ولا يفعلها الله على الرغم من أنه قادر على فعلها.

والحاصل أن منهج ابن تيمية أن الله تعالى يريد القبائح من العباد قدراً، ولا بد لما يريده الله من أن يقع! ولا يقع في ملكه إلا ما يريد، ولا يمكن للعباد أن يريد أحدهم المعصية أصلاً أو أن يفكر فيها أصلاً لولا أن الله خلق في ذهنه وأراد منه قدرًا التفكير في هذه المعصية المعيّنة، وخلق فيه إرادة المعصية والعزم عليها ثم الحركة بها.

وهذا ما يقول به شيخ الإسلام، ويقول به الجبرية أيضاً، فليس بينهم وبينه خلاف حقيقي في هذه المسألة، إنهم يقولون: إن أفعال العباد إنما تقع بإرادة الله تعالى فهو خالقها في العباد، كما بيّنت سابقاً.

يقول شيخ الإسلام: «يراد بالإرادة: الإرادة الكونية الشاملة لجميع الحوادث، كقول المسلمين: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وكقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدْ اللَّهُ أَنْ يَهدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلاَمِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقول نوح عليه السلام: ﴿وَلاَ يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤]، **ولا ريب أن الله يأمر العباد بما لا يريده بهذا التفسير والمعنى**[٥٤١]».

أما المعتزلة فيقولون: إن أفعال العباد لا تقع تحت إرادة الله تعالى القدرية لأنها لا تتعلق بإرادة الله بل تتعلق بإراداتهم هم، فالله فوّضهم في خلق أفعالهم يفعلون ما يشاؤون مما يقع تحت قدراتهم وإراداتهم والله تعالى سيحاسبهم على أفعالهم هذه يوم القيامة.

أي أن الله تعالى خلقهم مريدين بالقوة والقبول أي أنهم أحرار فإما أن يريدوا الشيء أو لا يريدوه، وهذا ـ أي كون العباد أحراراً مختارين ـ لا مانع من القول بأن الله تعلّقت إرادته به، فهم مريدون بالقوة والقابلية لفعل الحسنات والسيئات، وهذا بحد ذاته ليس قبيحاً، خلق عباد أحرار يبتليهم الله بالتكليف ليس قبيحاً، وهو من فعل الله بلا شك، لكن تقييد الإرادة المطلقة وتوجيهها إلى القبيح أو إلى الحسن، هو من فعل العباد الذي تتعلق به إراداتهم، فمفعولاتهم تتعلق بهم وحدهم، ولو قيل إن مفعولاتهم

---

(٥٤١) مجموع الفتاوى ٨: ٨١

أرادها الله وتعلقت إرادته سبحانه بها بأعيانها، فإذا فعل العبد جريمة القتل مثلاً، فهل جريمته هذه تعلقت بها إرادة الله أيضاً؟

إن قيل: نعم، فالسؤال هو:

بما أن الله تعلّقت إرادته بإيجاد هذه الجريمة قائمة بالعبد، فلا يخلو:

أ. إما أن يكون العبد أرادها فأراد الله ما يريد العبد، وإذن فإرادة الله هنا تابعة لإرادة العبد، وهذا معنى شنيع يجعل مفعولات الله تابعة لإرادات عبيده.

ب. أو أن العبد أراد وقوع هذه الجريمة لأن الله خلق إرادة هذه الجريمة فيه، وخلق حركة الجريمة فيه، وهذا هو الجبر المناقض للتكليف، يخلق فيه إرادة الجريمة ويحرّكه بها ثم يقول له: أنت الذي أردت وأنت الذي فعلت ثم يعاقبه عليها!

ج. أو أن العبد أحدث وأوقع هذه الجريمة وقد شاركه الله فيها بخلق جزء من فعله أو بإعانته عليه بطريقة أو بأخرى! فالله تعالى مشارك في إيقاع الجريمة مع العبد، يشارك العبد ويعينه على الجريمة ثم يعذبه على ما شاركه فيه!.

د. أو أن الله هو الذي أوقع الجريمة والعبد شاركه فيها، وهو معنى محال طبعاً.

فلم يبق إلا احتمال واحد:

أن العبد أراد إيقاع وإيجاد هذه الجريمة باستقلال، وفعلها باستقلال، لم يفعلها الله معه، لم يخلقها فيه، ولم يردها منه لا شرعاً ولا قدراً ولا فعلاً ولا خلقاً ولا تكويناً.

وبناء على هذا، فنعم! يقع في ملكه تعالى ما لا يريده شرعاً وقدراً.

هناك من يعترض على هذا بحجة أن هذا فيه تعجيز لله تعالى، والجواب: أن هذا كلام غير صحيح فإن الله تعالى هو الذي خلق العباد قادرين مريدين يفعلون ما يشاؤون، ولو أراد أن يسلبهم القدرة والإرادة لسلبهم فجعلهم مجبرين، فأين التعجيز هنا؟

وقد يقول قائل: إذا كان الله تعالى خلق العباد قادرين مريدين أفليس ما يقع ـ إذن ـ إنما يقع بإرادة الله تعالى؟

والجواب على هذا:

إن إرادة الله تعالى إنما تعلّقت بأن يكون العباد قادرين أحراراً يفعلون ما يشاؤون، فهذا ما تعلقت به إرادة الله تعالى، وهذا بحد ذاته ليس قبيحاً، ولكن إرادته سبحانه لم

تتعلق بأفعالهم الجزئية واحداً واحداً فيقال: إن هذه المعصية وتلك الجريمة إنما فعلها الله وأرادها الله وخلقها الله في العباد. ومن هنا وجب التفريق.

وقد ضربت على هذا مثالاً سابقاً أن الأب قد يعطي ابنه مالاً ويأمره بألا ينفقه إلا فما ينفع، هاهنا أراد الأب من الابن أن يتصرف برشد، فإذا أساء الابن التصرف لا يقال: إن الأب أراد سوء التصرف من الابن.

وبعد، فيظهر بهذا أن من يسميهم شيخ الإسلام (القدرية المجوسية) هم أبعد الناس عن هذا الوصف، وأن غيرهم أولى به منهم!.

وكذلك يظهر أن نقل أقوال المخالفين قد لا يكون دقيقاً أو ربما ينقل بطريقة فيها تبشيع لأقوالهم، فإذا شرحت وفهمت ظهر أنها ليست كما نقلت.

هذا وأحب أن أشير هاهنا إلى أن شيخ الإسلام على الرغم من موقفه الذي أوضحناه من المعتزلة إلا أنه يصفهم بأنهم«خير من الرافضة ومن الخوارج؛ فإن المعتزلة تقر بخلافة الخلفاء الأربعة، وكلهم يتولون أبا بكر وعمر وعثمان، وكذلك المعروف عنهم أنهم يتولون عليًا، ومنهم من يفضله على أبي بكر وعمر، ولكن حُكي عن بعض متقدميهم أنه قال: فسق يوم الجمل إحدى الطائفتين، ولا أعلم عينها. وقالوا: إنه قال: لو شهد علي والزبير لم أقبل شهادتهما لفسق أحدهما لا بعينه، ولو شهد علي مع آخر ففي قبول شهادته قولان، وهذا القول شاذ فيهم[٥٤٢]، والذي عليه عامتهم تعظيم علي. ومن المشهور عندهم ذم معاوية وأبي موسى وعمرو بن العاص لأجل علي، ومنهم من يكفر هؤلاء ويفسقهم، بخلاف طلحة وعائشة[٥٤٣]، فإنهم يقولون: إن هؤلاء تابوا من قتاله، وكلهم يتولى عثمان ويعظمون أبا بكر وعمر، ويعظمون الذنوب، فهم يتحرون الصدق كالخوارج، لا يختلقون الكذب كالرافضة، ولا يرون أيضًا اتخاذ دار غير دار الإسلام كالخوارج، ولهم كتب في تفسير القرآن ونصر الرسول، ولهم محاسن كثيرة يترجحون على الخوارج والروافض، وهم قصدهم إثبات توحيد اللّه ورحمته، وحكمته وصدقه، وطاعته. وأصولهم الخمس عن هذه الصفات الخمس، لكنهم غلطوا في بعض ما قالوه في كل واحد من أصولهم الخمس،

(٥٤٢) بل هو مكذوب عليهم، فإنهم يترضون على علي رضي الله عنه، ومصدر هذا القول المفترى إنما هو من كتب مخالفيهم.

(٥٤٣) من من المعتزلة كفر هؤلاء كما يقول شيخ الإسلام؟ وما مصدره من كتبهم؟ وأين الدليل؟!

فجعلوا من التوحيد نفي الصفات وإنكار الرؤية، والقول بأن القرآن مخلوق، فوافقوا في ذلك الجهمية. وجعلوا من العدل أنه لا يشاء ما يكون، ويكون ما لا يشاء، وأنه لم يخلق أفعال العباد، فنفوا قدرته ومشيئته وخلقه لإثبات العدل. وجعلوا من الرحمة نفي أمور خلقها لم يعرفوا ما فيها من الحكمة.... إلخ[٥٤٤]».

وبعد، فهناك نقاط أخرى متعلقة بموضوع القضاء والقدر ذكرها شيخ الإسلام أجد من المهم التعريج عليها:

١. نظرية المكتوب:

يؤمن شيخ الإسلام ابن تيمية ـ وهو الرأي السائد في المسلمين اليوم ـ بأن الله تعالى قد كتب كل ما سيكون بعينه قبل أن يخلق السموات والأرض إلى يوم القيامة، وفي هذا يقول شيخ الإسلام: «والله يعلم ما كان وما يكون، وما لا يكون لو كان كيف يكون، وهو قد كتب المقادير وأعمال العباد قبل أن يعملوها، ثم يأمر بكتابتها بعد أن يعملوها فيقابل، بين الكتابة المتفرقة والمتأخرة فلا يكون بينهما تفاوت، هكذا قال ابن عباس وغيره[٥٤٥]».

فهذا ما يعتقده شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: أن أعمال العباد **بأعيانها** «مكتوبة» على العباد، وكذا مصائرهم بأعيانهم، ثم يقابل الله بين النسخ المكتوبة سابقاً من أعمال كل عبد، ثم ما كتبته الملائكة من أعماله، محتجاً بكلام ورد عن ابن عباس ـ إن صح ـ، وهذا القول عن ابن عباس وارد في تفسير قوله تعالى: ﴿إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون﴾[٥٤٦]، ذاك أن الاستنساخ يكون من أصل كما قيل، فلعل ابن عباس فهم أن الأصل هو اللوح المحفوظ، ولكن المعروف أن الملائكة لا تستنسخ من اللوح المحفوظ ولكنها تسجل أعمال العباد منهم مباشرة! وإذن فهذا التفسير المنسوب لابن عباس فيه نظر! فلماذا لا يكون الأصل هو أعمال العباد نفسها، وكتابة الملائكة استنساخ من هذا الأصل؟.

لكن لو كان هذا المكتوب السابق هو الأعمال المعيّنة لكل عبد على حدة فهذا

---

(٥٤٤) مجموع الفتاوى ١٣: ٥٤

(٥٤٥) مجموع الفتاوى ١٥: ١٢٩

(٥٤٦) يراجع تفسير ابن كثير لهذه الآية، فإنه نقل مثل هذا عن ابن عباس رضي الله عنه.

يقتضي أنه سبحانه يبغض فرعون من الأزل قبل أن يخلقه، ويحب موسى من الأزل قبل أن يخلقه، وأن الشقي شقي قبل أن يولد، والسعيد سعيد قبل أن يولد.

وهذا ما يقوله ابن تيمية في كتابه النبوات، إنه يقول: إن الله يحب أولياءه من الأزل! وأن هذا هو مذهب السلف وأن هذا هو مقتضى الكتاب والسنة(٥٤٧).

أما أن هذا مذهب السلف فهو ما يحتاج إلى مراجعة، لأننا سنسأله: أي سلف تعني؟ وإذا كان الله يحب أولياءه من الأزل فهو إذن يبغض أعداءه من الأزل! أي أنه يبغضهم من قبل أن يخلقوا أصلاً! ومن قبل أن يقيم عليهم الحجة ويرسل لهم الرسل! ويبغضهم وهم أجنة في بطون أمهاتهم.

لكن بماذا كان فرعون شقياً وموسى سعيداً؟

الجواب على الفور ـ بحسب منهج ابن تيمية ـ: لأن الله تعالى خلق الكفر وأقامه في قلب فرعون وخلق الإيمان وأقامه في قلب موسى، وما دام الكفر قائماً بفرعون، والإيمان قائماً بموسى، وما دام أن الفاعل هو من قام به الفعل ـ كما يقول ابن تيمية ـ والموصوف بالشيء هو من قام به الشيء، ففرعون إذن كافر وموسى مؤمن، وأحدهما في النار والآخر في الجنة!.

وبناء على هذا، فالله تعالى في الحقيقة لم يكتب أفعال العباد، ولكنه على التحقيق كتب ما سيخلقه هو وسيقيمه في العباد!.

وإذن فمبرَّرٌ جدًّا عند شيخ الإسلام أن يكون معنى المكتوب عنده هو أفعال العباد (المعيّنة) التي ستقع حتماً لكل واحد واحد منهم، فهذه هي **الخطة الإلهية** التي أحكمها منذ الأزل: اقتضت خطته أن يخلق العباد ويخلق أفعالهم إيماناً وكفراً وطاعات ومعاصي، وهذا كله قدر، وهذا كله مكتوب، حتى طرفة العين وخطوة القدم وإيماءة اليد.

هناك مشكلة في هذا التفسير، هذه المشكلة فحواها: أن الله تعالى إذا كان قد كتب منذ الأزل أنه سيخلق في العبد فعل هذا الشيء أو ذاك من المعاصي وأن مصيره إلى النار، وأنه تعالى سيخلق في هذا العبد الكفر حين يرسل الله له رسولاً، وسيخلق فيه الجحود بعد أن كان في عافية من قيام الحجة، وهكذا سيكون مصيره إلى النار، فالسؤال هو: إذا كان الله قد كتب أن فلاناً هذا سيكون في النار من قبل أن يخلق ـ بل

---

(٥٤٧) ص ١٠٤

الله هو خالق كفره على التحقيق ـ، وليس الله مجبراً على أن يخلق هذا العبد من الأصل، وليس الله تعالى مجبراً على أن يرسل رسولاً يقيم به الحجة عليه، **فهل خَلَقَه سبحانه ـ وهو أرحم الراحمين ـ ليحرقه بالنار إذن؟** لقد كان هذا العبد معدوماً فأوجده الله بغير اختياره! ثم لمّا وُجد كان في عافية من قيام الحجة التي تلزمه بدخول النار، ولكن الله يعلم أزلاً أنه سيكفر ومع هذا أراد أن يقيم عليه الحجة!

فعلام إرسال الرسول إذا كانت النتيجة المكتوبة سلفاً والتي سيخلقها الله ـ وعلم أزلاً أنه لا بد أن يخلقها فيه ـ هي الكفر الموجب للخلود في الجحيم؟! وإذن فهو لم يرسل إليه الرسول إلا لتقام على العبد الحجة وليدخل النار وليكون هناك مبرر ومسوِّغ لذلك(٥٤٨)، وهو إنما خلقه ليدخله النار ابتداء! هذا أوّلاً.

أما ثانياً: إذا كان العباد أحراراً في أفعالهم فأفعالهم لا بد أن تكون قابلة للاحتمالات وللخيارات التي يقررونها، ولكن المكتوب في الأزل ـ بحسب هذا التصور ـ أنهم لا بد أن يفعلوا كذا وكذا ساعة كذا وكذا ولا يمكن للعبد أن يفعل خلاف المكتوب، إضافة إلى أن أفعالهم ستقع لأن الله أرادها فيهم وسيخلقها فيهم! والاختيار نقيض الحتمية، فكون العباد مختارين نقيض لكون أفعالهم مكتوبة عليهم وأن الله سيخلقها ويريدها منهم ويقيمها بهم؛ لأن كون أفعال العباد مكتوبة عليهم وأن الله سيخلقها فيهم ويريدها منهم يقتضي الجبر والحتم، وكون العباد أحراراً مختارين يقتضي الحرية واللاحتم وتعدد الخيارات، والجمع بين الحتم واللاحتم تناقض، والتناقض محال.

مثال: رجل وامرأة يزنيان، إذا قيل إنهما: حرّان مختاران وأنهما خالقان لأفعالهما، فمعنى هذا أن وقوع الزنا منهما أمر ممكن محتمل، قد يقع أو لا يقع، فإذا وقع فقد أوقعاه باختيارهما وإرادتهما، فهذا كلام مفهوم.

---

(٥٤٨) ربما يجيب من يطرح هذا الإشكال عنده بأن الله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون!، ولكن هذا في نهاية المطاف لا يجيب على السؤال! ومعناه ـ عند من يقول به وإن كانت الآية لم ترد من أجل هذه المسألة أصلاً ـ معناه عند هؤلاء أن لله أن يفعل ما يشاء في عباده وليس للعبد الحق أن يسأل: لماذا أنا؟! على أن كفره وجحوده إنما هو خلق الله فيه، فتأمل، وأقول: يتعالى الله تعالى عن أن ينسب إليه العبث على الوجه الذي ينسبه إليه بعض الفرق باجتهاد مخطئ، ثم إذا كان لا يسأل عما يفعل وهم يسألون، يسألون عماذا؟ عما فعلوه هم حقيقة أم عما فعله هو وأقامه فيهم؟ ومن السائل ومن المسؤول؟!

لكن أن يقال: إنه قد وقع باختيارهما، ولكنه مكتوب من الأزل ولا بد للمكتوب أن يكون، والله تعالى سيخلق فيهما إرادة هذه الفاحشة، وسيخلق على أجسادهما فعلها والحركة بها، ولا بد لهذا أن يقع لأن الله يريده من الأزل! مع كونهما حرّين مختارين، فهذا كلام غير مفهوم وغير معقول.

يزنيان باختيارهما! ولكنه لا بد أن يقع لأن ما أراده الله لا بد أن يقع وهو فعال لما يريد! هذا كلام متناقض.

ويزداد الإشكال حين ينتج عن زناهما مولود!

السؤال هنا: هذا الولد (ابن الزنا) هل خلقه والداه؟ أم خلقه الله؟

قطعاً خلقه الله.

وحين كتب الله تعالى أنه سيخلقه هل كتب أنه سيخلقه من سفاح (زنا) أو من نكاح؟

الواقع أنه بما أنه مولود من سفاح فمعنى هذا أن الله تعالى قرر من الأزل أن يخلقه من سفاح، ومن هذين الأبوين بالذات.

وهل خلقه كان بإرادة إلهية لا بد أن تتحقق وقد قرر هذا سبحانه منذ الأزل أم لا؟

بل خلقه كان بإرادة إلهية لا بد أن تتحقق وقد قرر الله هذا منذ الأزل.

إن هذا الطفل هو خلق الله، قرر الله أن يخلقه منذ الأزل، وقرر أيضاً منذ الأزل أن يخلق بماء هذا الزاني وبييضة تلك الزانية، ولن يخلق هذا الطفل إلا بالتقاء نطفة الرجل ببييضة المرأة.

وإذن ـ وهذه هي النقطة الحاسمة ـ:

هل يستطيع هذان الزانيان ألا يلتقيا على السفاح الحرام في اللحظة التي التقيا فيها؟!

إن قيل: نعم، يستطيعان، فالسؤال هو: كيف ستتحقق المشيئة الإلهية بأن سيولد هذا الطفل الذي قرر الله تعالى أن يخلقه منذ الأزل ابن سفاح؟!

وإن قيل: لا، فما معنى التكليف إذن إذا كانا مجرد أداة استعملها الرب ليخلق هذا الجنين من سفاح؟ وإذا كان سبب خلق هذا الطفل هو الخطيئة، فلماذا يعذبهما الله تعالى على ما لا يستطيعان تجنبه وتركه؟

وأيضاً إذا كان لا بدّ من لقاء الزانيين، فمن الذي جمع بينهما على التحقيق ليحققا

الإرادة الإلهية بتكوين المولود الذي أريد له سلفاً أن يكون ابن زنا(٥٤٩)؟

مثال آخر:

الألف وخمسمئة القتيل، إضافة إلى الأطفال الذين قطعت أطرافهم وعميت عيونهم في غزة، هل قرر الله من الأزل أنهم لا بد أن يموتوا في ذلك الوقت على يد الصهاينة المعتدين؟

إذا كانت آجال المقتولين محددة سلفاً والله تعالى هو الذي حدّدها على أيدي الصهاينة، فهل يملك الصهاينة ألا يعتدوا على هؤلاء القتلى ـ رحمة الله عليهم أجمعين ـ ليحققوا المشيئة الإلهية(٥٥٠)؟

هذه إشكالات مطروحة، وأسئلة قد سئلت من قبل ولن تزال تطرح ما بقي عقل يفكر، وهناك إجابتان على هذا السؤال:

الإجابة التسليمية (المعلّبة): أن الله يفعل في ملكه ما يشاء، وعلى الرغم من كل ما يفعله فلن يكون ظالماً البتة، لأن كل شيء هو ملكه، فكل ما يمكن أن يتصوّره العقل من أفعال تجري على العباد مما يخلقه الله فيهم، فلن يكون ظلماً حينئذ.

إذا صح هذا؛ فما معنى تمدُّح الله أنه لا يظلم إذا كان كل فعل يفعله في عباده مهما كان لا يمكن أن يكون ظلماً لأنه يفعل في ملكه ما يشاء؟! فهو قد تمدح بشيء لا يقع أصلاً لأنه ليس الموجودات إلا الله ومخلوقاته، وأي فعل يمكن أن يفعله لا يكون ظلماً حتى لو أدخل فرعون الجنة وموسى النار فلن يكون ظلماً!! وإذن فالله لا يستطيع أن يظلم أصلاً! فأي تعجيز لله هذا؟!

إن هذه العبارة (الله يفعل في ملكه ما يشاء) ما هي إلا بيان لقدرة الله تعالى فقط، ولا تقتضي لا من قريب ولا من بعيد أنه سبحانه يفعل القبائح والظلم أو أن هذا يجوز في حق العليم الخبير الحكيم الغني سبحانه، فتوظيفها لتدعيم الفكر الجبري يؤدي إلى نسبة القبائح لله تعالى. إنها كلمة حق يراد بها باطل.

(٥٤٩) نعوذ بالله تعالى من أن نعتقد فيه ما لا يجوز فنجعل الله قواداً من القوادين! هاهنا تكمن خطورة هذا الفكر الخطير المخيف الذي هاجمه المعتزلة بكل ما يملكون.

(٥٥٠) ربما يستحضر القارئ قوله تعالى: ﴿لكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾، أقول: هذه الآيات لا تذكر أن الله جاء بالأجل! ولكنها تذكر أنه لا بد من وجود أجل وقد اقتضت سنة الله أن هذا الأجل إذا جاء فلا بد من الموت ولا رادّ له. فتأمل.

وهناك إجابة أخرى معلّبة: **أن العلم الإلهي كاشف للمستقبل فقط وليس مؤثراً فيه!**

والسؤال هنا: كاشف عن ماذا؟ عمّا سيفعله العباد بحرية واستقلال، أم عما سيفعله الله ويقيمه هو في العباد؟

لقد علمنا مما سبق أن منهج ابن تيمية يقتضي أن الله تعالى يريد كل ما يقع من أفعال العباد قدراً وتكويناً، وهو الفعال لما يريد، وهذا يناقض تماماً مبدأ أن العلم الإلهي كاشف فقط لما سيقع لا مؤثر، ذاك أن علم الله بما سيفعله هو ليس علماً كاشفاً ولكنه علم مؤثر أيضاً، إنه علم الصانع بما سيصنع، من مثل خلق إرادة الزنا في الزانيين، وخلق الحركة به فيهما، هو فعل الله بحسب المنهج السائد الذي نناقشه هنا، وكذلك ابن الزنا قرر الله تعالى أن يخلقه من الأزل، وهو استعمل هذين الأبوين سبباً لخلق هذا المولود، ولا أحد يجبر الله على خلق ما يريد! فإرادة الله لخلق هذا الإنسان هو شأن إلهي هو الذي أراد أن يحققه! وإذن فما على الزانيين إلا أن ينسجما مع الإرادة الإلهية! فكيف يقال: إن العلم الإلهي كاشف فقط! مع القول بأنه خالق لأفعال العباد ومريد لها، وموجدها؟

ونجد شيخ الإسلام رحمه الله يسمي هذا النوع من العلم: العلم «الفعلي» لأنه يدخل في إطار علم الفاعل بأفعاله، وفي هذا يقول: «العلم نوعان: علم العالم بما يريد أن يفعله فهذا علم فعلي، وهو شرط في وجود المعلوم، إذ وجود المعلوم بدونه ممتنع.

ومذهب أهل السنة أن الله خالق كل شيء من أفعال العباد وغيرها، **فعلمه فعلي لجميع المخلوقات بهذا الاعتبار**. . .[551]».

فهذا إقرار وتصريح من شيخ الإسلام بأن أفعال العباد تدخل في العلم الفعلي لله! فهو من باب علم الفاعل بما يفعل، إذ الله خالق أفعال العباد، وعلمه تعالى هو شرط في وجود المعلوم! فيستحيل ويمتنع وجود المعلوم بدون هذا الشرط الذي هو علم الله بأفعال العباد!.

أما إن كان العلم كاشفاً فقط عما سيفعله العباد تحديداً فما الحكمة من خلق من علم الله تعالى أزلاً أنه سيدخل النار؟ هل خلقه ليحرقه بالنار إذن؟ وعلى هذا فلمْ

(٥٥١) درء التعارض مج ٥: ٢٨٦

يرسل الله موسى إلى فرعون ليهديه، كلا، بل ليقيم عليه الحجة فقط! لأنه يعلم أزلاً أنه لن يهتدي، لقد خلقه ليحرقه بالنار! هذا لو كان فرعون هو الفاعل الحقيقي لأفعاله، وليس الله هو الذي أقامها فيه! فكيف لو كان الله هو الذي أقام الكفر في فرعون؟!

وهناك إجابة أخرى موجودة في منهج المعتزلة (القدرية المجوسية) جديرة بالتأمل، ومعقولة، تلك الإجابة هي: **نعم، إن الله تعالى كتب كل شيء، ولكنه لم يكتب كل شيء بمعنى أنه «حتمي الحصول»، ولكنه كتب كل شيء بمعنى أنه «ممكن الحصول»، والممكن هو الذي يحتمل أن يقع وألا يقع،** فكل شيء يمكن أن يوجد هو مكتوب عند الله تعالى أنه ممكن الحصول، فإذا وجد هذا الشيء ووقع، لم يخرج عمّا كتبه الله، فهو قد كتبه ممكناً في دائرة الممكنات والاحتمالات القابلة للوقوع، فإذا وقع لم يخرج في وقوعه عما كتبه الله، وإذا لم يقع لم يخرج في عدم وقوعه عما كتبه الله تعالى.

ذاك أن العباد ـ عند المعتزلة ـ هم خالقو أفعالهم، وإذن فكل الممكنات والخيارات متاحة، وكل الممكنات معلومة لله تعالى الذي يعلم الأشياء على ما هي عليه في ذاتها على الإحاطة والشمول، فكل ما يقع لن يخرج عن علم الله تعالى.

ولهذا نجد المفسّر المعتزلي الزمخشري رحمه الله حين يتناول قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلاَ تَضَعُ إِلاَّ بِعِلْمِهِ وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلاَ يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلاَّ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [فاطر: ١١].

نجده يذكر بعض التأويلات ثم يقول: «وفيه تأويل آخر: هو أنه لا يطول عمر إنسان ولا يقصر إلاّ في كتاب، وصورته: أن يكتب في اللوح: إن حجّ فلان أو غزا فعمره أربعون سنة، وإن حجّ وغزا فعمره ستون سنة، فإذا جمع بينهما فبلع الستين فقد عمر. وإذا أفرد أحدهما فلم يتجاوز به الأربعون، فقد نقص من عمره الذي هو الغاية وهو الستون».

وهذا يدل على أن المكتوب في اللوح هو الممكنات التي يجوز أن تقع أو لا تقع، فإذا وقعت فهي مكتوبة سلفاً وإذا لم تقع فهذا أيضاً مكتوب سلفاً، وهكذا فلا حتمية، وهكذا فليس شيء من أفعال العباد محتوماً على العباد، وبهذه الطريقة في الفهم تزول تلك الإشكالات السابقة التي ينتجها الفكر الجبري.

لكن حين ننظر إلى موقف شيخ الإسلام من هذه الآية مثلاً فنجد أنه يذكر بعض الأحاديث من مثل قوله صلى الله عليه وسلم: (من أراد أن يبسط له في رزقه وينسأ له في أثره فليصل رحمه)، ويذكر أن بعض الناس يرى أن المقصود هو البركة في العمر والرزق وليست الزيادة الحقيقية ولا الإطالة الحقيقية، ولكنه يقول بعد هذا: «والجواب المحقق: أن الله يكتب للعبد أجلاً في صحف الملائكة، فإذا وصل رحمه زاد في ذلك المكتوب، وإن عمل ما يوجب النقص نقص من ذلك المكتوب[٥٥٢]» ويضيف: «والله سبحانه عالم بما كان وما يكون وما لم يكن لو كان كيف كان يكون، فهو يعلم ما كتبه له وما يزيده إياه بعد ذلك والملائكة لا علم لهم إلا ما علّمهم الله، والله يعلم الأشياء قبل كونها وبعد كونها، فلهذا قال العلماء: إن المحو والإثبات في صحف الملائكة، وأما علم الله ـ سبحانه ـ فلا يختلف ولا يبدو له ما لم يكن عالماً به، فلا محو فيه ولا إثبات، وأما اللوح المحفوظ فهل فيه محو وإثبات؟ على قولين[٥٥٣]».

فهذا الكلام ليس من جنس كلام المعتزلة ـ وسيأتي بيان الخلاف بين شيخ الإسلام وبين المعتزلة ـ ولكلام شيخ الإسلام هذا لوازم صعبة، لأن من حق السائل أن يسأل: ما الحكمة في أن يخبر الله الملائكة بخلاف الواقع؟ فإن الملك يسأل الله تعالى عن عمر هذا المولود كما ورد في الحديث، فيكتب رزقه وأجله وشقي أو سعيد.

يقول شيخ الإسلام: بأن هذا ما يخبر الله به الملائكة، ثم قد تتغير الأمور! بمعنى أن الأجل أو الرزق الذي أخبر الله به الملك قد يزيد أو ينقص، وإن كان في علم الله هو كما هو!، فهذا كلام مشكل، فهل يخبر الله تعالى الملك بخلاف الواقع إذن؟ والإخبار بخلاف الواقع ماذا يسمّى؟ أليس الإخبار بالواقع يسمى كذبًا أو جهلاً؟ فإما أن يكون المخبِر جاهلاً بحقيقة الأمر، أو كاذباً، فهذه لوازم صعبة جدًّا.

سئل شيخ الإسلام عن الرزق هل يزيد أو ينقص؟

فأجاب:

«الرزق نوعان:

أحدهما: ما علمه الله أنه يرزقه فهذا لا يتغير.

والثاني: ما كتبه وأعلم به الملائكة، فهذا يزيد وينقص بحسب الأسباب،

---

(٥٥٢) مجموع الفتاوى ١٤: ٢٧٤

(٥٥٣) مجموع الفتاوى ١٤: ٢٧٤

فإن العبد يأمر الله الملائكة أن تكتب له رزقاً، وإن وصل رحمه زاده الله على ذلك . . .»[٥٥٤].

وكذلك الحال في الشقاوة والسعادة فلقد نقل شيخ الإسلام رحمه الله عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه كان يدعو: «اللهم إن كنت كتبتني شقيًّا فامحني واكتبني سعيداً، فإنك تمحو ما تشاء وتثبت»[٥٥٥].

والسؤال هو: ما الذي يمحوه الله ويثبته؟

الأقدار؟ أم الأحكام الشرعية حين ينسخها ـ إن سلّمنا بوجود النسخ في القرآن ـ؟ أم الحسنات والسيئات؟.

وإذا كان يمحو ما يشاء ويثبت من الأقدار فأين؟ في اللوح المحفوظ أم عند الملائكة؟ وإذا كان مكتوباً في اللوح المحفوظ شقياً أو سعيداً فماذا يفيده أو يضره ما يكتب ويمحى عند الملائكة؟

وهل يخبر الله الملائكة بخلاف الواقع؟ والإخبار بخلاف الواقع أليس كذباً أو جهلاً؟ وإذا جاز هذا الإخبار بخلاف الواقع (لحكمة) كما هو الحال في الأجوبة المعلّبة المريحة، فما المانع من أن يكون إخبار الله تعالى في القرآن الكريم عمّا أعده للمؤمنين أو الكافرين أو غير ذلك من أخبار الأمم السابقة أو أخبار ما سيكون هو كذبًا وخلاف الواقع (لحكمة) أيضاً؟ بل وما المانع أن يكون الله أخبر أن محمداً رسوله وهذا أمر بخلاف الواقع لحكمة أيضاً! إلى غير ذلك مما يمكن أن يكون الخبر فيه غير موافق للواقع، والحجة (المعلّبة) حاضرة: (إنها الحكمة)[٥٥٦]!.

صحيح أن هذا الكلام ـ أعني كلام ابن تيمية في المحو والإثبات ـ ربما يدل في ظاهره على أن المسألة فيها مرونة في مسألة المكتوب وأنه لا شيء من أفعال العباد حتمي على العباد، ولكن لوازمه ـ كما قلت ـ صعبة شديدة.

وإذا نظرنا إلى العلامة ابن عثيمين فسنجده يتساءل: هل هذه الكتابة القدرية إجمالية أو تفصيلية؟

---

(٥٥٤) مجموع الفتاوى ٨: ٣١٧

(٥٥٥) مجموع الفتاوى ١٤: ٢٧٤

(٥٥٦) باستطاعة كل ذي ديانة باطلة أن يفسر كل غريب ومتناقض ولا معقول بأنه تابع للحكمة، فتأمل!.

ثم يجيب: «قد نقول إننا نجزم بأنها تفصيلية أو إجمالية.

فمثلاً القرآن الكريم هل هو مكتوب في اللوح المحفوظ بهذه الآيات والحروف أو أن المكتوب في اللوح ذكره وأنه سينزل على محمد صلى لله عليه وسلم، وأنه سيكون نوراً وهدى للناس وما أشبه ذلك؟

ففيه احتمال: إذا نظرنا إلى ظاهر النصوص قلنا: إن ظاهرها أن القرآن كله مكتوب جملة وتفصيلاً، وإن نظرنا إلى أن الله سبحانه وتعالى يتكلم بالقرآن حين نزوله قلنا: إن الذي كتب في اللوح المحفوظ ذِكْرُ القرآن ولا يلزم من كون ذكره في اللوح المحفوظ أن يكون قد كتب فيه[٥٥٧]».

الحاصل أن ابن عثيمين يجيز أن يكون المكتوب في اللوح المحفوظ هو المجملات لا التفصيلات، وهذا رأي سلفي ثوري برأيي في مسألة المكتوب.

ولكننا نجد أن ابن عثيمين رحمه الله في موطن آخر يقول عن عمر الإنسان: «أنه محدد وأن من كتب له أن يموت في مدة معينة فإنه لا يتعداها ولا ينقص عنها، وأن من وصل رحمه فقد كتب له في الأصل أنه واصل وأن أجله محدود، والفائدة من قوله صلى الله عليه وسلم: (من أحب. . .[٥٥٨]) هي حث الناس على صلة الرحم، ليكتب له هذا كغيره من الأسباب التي تترتب عليها مسبباتها» ثم يضيف أن عمل الجنين «مكتوب قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة[٥٥٩]»، وإذن فأي مجملات يعني؟.

ونجده مع تقريره أن كل شيء مكتوب سلفاً ومقدّر سلفاً بحذافيره يدعو فيقول: «لا قدّر الله[٥٦٠]»، وإذا كان الله قد قدّر كل شيء من الأزل فما معنى هذا الدعاء ألا يقدر الله وقد قدر وفرغ من الأمر؟! أليس هذا تناقضاً؟ قدر وانتهى ثم نقول: نسأل الله ألا يقدر! فكأنه يقول: أسأل الله ألا يخلقني! وقد خلقه فعلاً، فكذلك مسألة القدر، إذا كان كل شيء قد قدر وانتهى فما معنى: لا قدّر الله؟!

وإن العلامة العثيمين يرحمه الله يفهم من حديث: ما أصابك لم يكن ليخطئك وما

---

(٥٥٧) مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ٨: ٥٤٧

(٥٥٨) إشارة لحديث من أحب أن ينسأ له في أثره.

(٥٥٩) مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ٥: ٢٣٢

(٥٦٠) السابق ٣: ١٤٠

أخطأك لم يكن ليصيبك، يفهم منه فهماً يفيد أن كل مصيبة تصيبك بذاتها، أنت مراد بها من الأزل! ويضرب على هذا مثالاً فيقول: «رجل خرج بأولاده للنزهة فدبَّ بعض الأولاد إلى بركة عميقة فسقط فغرق فمات، فلا يقول: لو أنني ما خرجت لما مات الولد، **بل لا بد أن تجري الأمور على ما جرت عليه، ولا يمكن أن تتغير**[٥٦١]».

لا يمكن أن تتغير! فهذا فهم جبري حتمي، مع أن بإمكاننا أن نفهم حديث ما أصابك لم يكن ليخطئك بطريقة أخرى: **أن المقصود به ما كان وفق سنن الكون، حين تتوافر الشروط وتنتفي الموانع وتتهيأ الأسباب فلا بد أن يقع الأمر هنا ولن يخطئك حينئذ، فهو لم يكن ليخطئك على وفق السنن، وليس يعني الحديث بالضرورة أن الله تعالى هو الذي ساق ابنك إلى البركة وأغفلك عن ولدك، وهو الذي حرّك الولد ليصيبك في حبة فؤادك وليحرق قلبك! وأنه أرادك أنت وبالتحديد ليؤذيك وليصيبك بهذه المصيبة.**

وكذلك نجد العلامة العثيمين رحمه الله يتحدث عن حرب الخليج الثانية أيام غزو العراق للكويت فيقول بأن ما جرى في أيام حرب الخليج إنما هو «بقضاء الله وقدره، ولا شك أن ذلك صادر عن علم الله **وعن مشيئة الله** وعن حكمة الله سبحانه وتعالى[٥٦٢]» ثم استدل بقوله تعالى: ﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير، لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم...﴾، على أساس أن ما جرى في حرب الخليج كان «بقضاء الله وقدره المكتوب قبل خلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة[٥٦٣]».

على أن هذه الآية لا تعني على سبيل القطع أن أعيان المصائب مكتوبة وأنها ستقع حتماً في موعد كذا وكذا! وكذلك لا تشير إلى أفعال العباد، فمن المحتمل أن يكون معناها: ما يمكن أن يصيبكم من المصائب فهو لن يخرج عما كتبه الله من الممكنات، وعن القانون الذي ينتظم به الوجود، من ترتب الآثار على عللها، والمسبّبات على أسبابها، فإذا وقع السبب وتوافرت شروطه وانتفت موانعه حصل المسبب، وإذا وقعت العلة حصل المعلول، فهذه هي سنن الوجود التي تقتضي الزلازل والبراكين، والقحط

(٥٦١) السابق ١٠: ١٠٠٧

(٥٦٢) مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ٢٥: ٥٢٥

(٥٦٣) السابق ج ن، ص ن.

والجدب والفيضانات، والمرض والموت، ويصبح معنى الآية: إني أخبركم بهذا لتعلموا أن هذه طبيعة الدنيا، وهذا هو نظام الحياة، فكل إنسان سيموت، وإن لم يمت هو في وقت ما، فسيموت له عزيز، ومهما بلغ الإنسان من الغنى فسيموت وينتهي في الدنيا نعيمه، ثم سينتقل إلى الدار الآخرة فإما عذاب وإما نعيم.

إذا تصاعدت نسبة كذا وكذا من دخان المصانع وما فيه من كيماويات ووصل إلى مرحلة كذا وكذا فسيؤدي إلى ثقب في طبقة الأوزون، وسيترتب عليه كذا وكذا من الأضرار! وإذا جرى كذا وكذا من الأسباب فسيؤدي إلى الاحتباس الحراري الذي سينتج عنه كذا وكذا.

ولكن هل كتب سابقاً أنه لا بد من وجود ثقب في الأوزون سيكون حتماً في عام كذا وكذا، وسيؤدي حتماً إلى كذا وكذا؟ هذا ما لا دليل قاطع عليه.

إذا ذاب السكر في الماء فستمتزج جزيئاته بالماء وسيصبح حلواً. هذا مكتوب حال كونه قانوناً في الوجود، وحال كونه ممكناً من الممكنات، ولكن هل مكتوب في الأزل أن فلاناً من الناس سيذيب السكر في الماء حتماً يوم كذا ساعة كذا وكذا؟

إذا انقطع رأس الإنسان فلا بد أن يموت، ولكن هل مكتوب من الأزل أن الجعد بن درهم بعينه سيذبحه خالد القسري بعينه سنة ١١٨ هـ، يوم عيد الأضحى حتماً؟ وأن غيلان الدمشقي (القدري المجوسي!) سيصلب وتقطع أعضاؤه وهو حي ثم يقطع لسانه ـ لأنه لا يكف عن التذكير بالله تعالى والنهي عن الظلم ـ فينزف حتى الموت، وهل كتب من الأزل أن غيلان الدمشقي سيقتل بفتوى تكفيرية من الأوزاعي؟ وأن الله هو الذي سيخلق في الأوزاعي النطق بهذه الفتوى، وسيخلق في هشام بن عبد الملك الحكم بالقتل، وسيخلق فيمن صلبوه وقطعوا يديه ورجليه ثم لسانه هذه الأفعال في عام ١٠٦ هـ؟

إذا دخلت النطفة في البييضة فسيتم الحمل وسيتخلق الجنين سواء أكان هذا الالتقاء من نكاح أو من سفاح، ولكن هل مكتوب من الأزل أن فلاناً وفلانة لا بد أن يلتقيا في ساعة كذا فيرتكبا جريمة الزنا لأن الله قرر أن يخلق منهما ابناً من الزنا ولا بد لما قرّره الله أن يكون؟

إذا سقطت قنبلة فوسفورية فستحرق جسد من تصيبه ولن يكون هناك سبيل لإنقاذه إلا قطع الطرف المصاب، ولكن هل كتب الله من الأزل أن الطفلة الفلسطينية الهادئة المسكينة (جميلة) التي رأيناها تبتسم على شاشة التلفاز وقد بترت ساقاها الغضّتان، هل

كتب الله من الأزل أن هذه الطفلة بعينها ستبتر ساقاها بقنبلة فوسفورية يلقيها الصهيوني عليها؟

والحاصل أن الآية لا تدل دلالة قاطعة لا بمنطوقها ولا بمفهومها على أن أفعال العباد مكتوبة عليهم بأعيانها سلفاً ومن ضمن ذلك حرب الخليج التي إنما كانت بقرار من فلان من الناس لم يكن مجبوراً عليه، ولكنّ فِعْلَه في نهاية المطاف هو من الممكنات التي قد تقع وقد لا تقع، فإن وقعت لم تخرج عما علمه الله تعالى بعلمه المحيط بكل شيء، وإن لم يقع لم يخرج عن علم الله المحيط بكل شيء كذلك.

ثم أخذ العلامة العثيمين بعد أن ذكر الآية يستدل بها على أن حرب الخليج مقدرة مكتوبة! أخذ يفيض في ذكر أسباب ما جرى، وأن أسباب حرب الخليج هي معاصينا وذنوبنا!.

والسؤال هو: أليس قرار حرب الخليج نفسه هو معصية من المعاصي؟ ومن الذي شنّ هذه الحرب وتسبب بها؟

هل هو الله؟ هل الله هو من قدّر هذه الحرب على العباد، وجعل معاصي العباد التي ذكرها العلامة العثيمين(٥٦٤)من التقصير في الواجبات وارتكاب المحرمات هي السبب في أن يقرر الرئيس العراقي غزو إخوانه المسلمين العرب في الكويت؟ لتترتب بعد ذلك الثمار المرة لهذا القرار والتي ما نزال نعانيها إلى الآن؟!

أي أن الله هو الذي خلق معاصي العباد وأوجدها فهي مفعولات له، ثم أراد أن يعذب العباد على ما خلقه فيهم من المعاصي، فخلق فكرة غزو العراق للكويت في ذهن الرئيس العراقي، ثم خلق القرار على لسانه، وهكذا فعل، ليجازي العباد على معاصيهم التي خلقها هو فيهم ولكنها تنسب إليهم هم لأنها قامت بهم كما يقوم السواد بالأسود والبياض بالأبيض!.

وإذا كانت الحرب جزاء من الله على سوء الأفعال، وإذا كانت الحرب نفسها معصية! فهل أراد الله تعالى من الرئيس العراقي أن يرتكب هذه الجريمة النكراء، ليستعمله الله في عقوبة الخلق وابتلائهم بهذه الحرب؟!.

وإذن فمن الذي فعل كل شيء؟ إنه الله إذن!.

لكن كلام المعتزلة غير هذا!

---

(٥٦٤) ينظر مجموع فتاواه ورسائله ٢٥: ٥٢٥ وما بعدها.

المكتوب كما رأينا في تفسير الإمام الزمخشري ليس هو أن العبد سيفعل كذا يوم كذا وكذا، وسيفعل كذا يوم كذا وكذا، وسيموت ساعة كذا بسبب كذا وكذا حتماً.

كلا، ليس هذا ما يعنيه المعتزلة، ولكنهم يعنون أن كل (الممكنات) التي قد تقع هي مكتوبة فلا يمكن للعبد مهما صنع أن يخرج عن هذه الممكنات المكتوبة، وهكذا لا يكون المكتوب السابق هو كتابة عن أمور ستقع حتماً من العباد، لأن ما سيقع حتماً ينتقل من كونه ممكناً تحت الإرادة الحرة إلى كونه حتمياً خارجًا عن الإرادة الحرة، وبهذا سيكون العباد كأنهم يسيرون على خطىً محتّمة لكنهم فقط لا يعلمونها.

وهكذا فالمكتوب عند المعتزلة هو (المحتملات والممكنات) اللامتناهية، والتي لن تخرج عنها أفعال العباد، ومن تلك الممكنات نظام الكون والوجود، فمثلاً: إذا تزوج فلان وفلانة وتوافر من الشروط كذا وكذا وزال من الموانع كذا وكذا، فما سيقذفه فلان من السائل الذكري قد يحمل على التحقيق كذا وكذا من النطف أو كذا وكذا، وقد تصل تلك النطفة المعيّنة إذا كانت كذا وكذا، أو تلك إذا كان كذا وكذا، وهكذا احتمالات لا تحصى، وكذلك الحال بالنسبة للمرأة، وإذا كانت النطفة كذا وكذا فالخواص الجينينة فيها ستكون على هذا النحو بالالتقاء مع البييضة، لكن إن كانت على ذاك النحو فستكون الخواص على النحو الكذائي، وهكذا إلى ما لا يحصى من الممكنات التي مهما جرى منها فلن يخرج عن ذاك المكتوب.

وكذا مثلاً لو التقى فلان وفلانة على الزنا مثلاً وجرى بينهما كذا وكذا وتوافرت الشروط وانتفت الموانع فسينشأ من هذا السفاح مولود.

وكذلك مثلاً: إذا سار العبد في سيارة كذا وكذا بسرعة كذا وكذا في شارع كذا وكذا وكانت الظروف كذا فلن يقع حادث مروري، ولكن إن كان كذا وكذا فسيقع، ولك أن تتخيل كل ما يتعلق به هذا الأمر من احتمالات لا تتناهى، فأي ممكن يجري لن يخرج عن المكتوب.

والأمر مفتوح لتتخيل ما تشاء من الممكنات التي قد تقع وقد لا تقع، لكن مهما يقع منها فلن يخرج عن المكتوب. وهكذا نفهم قوله تعالى: ﴿ما فرّطنا في الكتاب من شيء﴾.

إنها سنن الوجود، ونظامه المخلوق، وكل ما يمكن أن يكون، وحتى ما لم يكن لو كان كيف كان يكون، وهكذا فكل ما يمكن أن يقع سواء أكان من أفعال العباد أو

غيرها فلن يخرج بهذه الصورة عن المكتوب، وليس المكتوب هو ما سيقع حتماً وأنه قد فرغ من الأمر وانتهى، وهكذا فالمسألة فيها حرية تامّة في إطار هذه الممكنات، وهكذا فلا جبر بناء على هذا المكتوب، بخلاف ما يقوله شيخ الإسلام رحمه الله، أو الأشعرية وهو المذهب السائد في المسلمين اليوم، وهو مذهب جبري في حقيقته، وإن حاول من حاول نفي هذا عنه.

وهذا يقودنا إلى مسألة هامّة جدًّا أحسب أن القارئ لا بد أن يكون فكّر فيها، وهي مسألة:

٢. العلم الأزلي:

ذاك أن الكتابة التي نتكلم عنها إنما هي نتيجة للعلم الإلهي الأزلي: علم سبحانه وتعالى فكتب، وإذا كان سبحانه وتعالى قد كتب وهو العليم فهل لا بد أن يكون قد كتب أعمال العباد ومصائرهم على التعيين وعلى التفصيل لكل واحد واحد منهم؟.

وهل معنى (العليم) أن تكون هناك علاقة بين الذات العليم وبين (الموجودات) فقط؟ أم يتسع الأمر لتقوم هذه العلاقة ـ التي هي العلم ـ بين الذات العليم وبين (المعدومات) كذلك؟

هل العلم أصلاً هو علاقة بين ذات يصح أن تَعلم وبين (موجود) فقط؟ أو هو علاقة بين ذات كاشفة وبين (معدوم) أيضاً؟

وهذا المعدوم هل هو معدوم محض؟ أو هو معدوم (اعتباراً) فقط لأنه يمكن تصور هذا المعدوم و(وجوده) في الأذهان؟

فوجود إله قديم ثان هو معدوم في الخارج، ولكنه موجود متصوّرٌ في الذهن، وإشراق الشمس غداً هو أيضاً معدوم في الخارج ولكنه متصوّرٌ وموجود في الذهن، وذهابي إلى السوق بعد عشرة أيام هو أيضاً معدوم في الخارج لم يقع، وإن كان متصوَّراً وموجوداً في الذهن.

فهذا موضع أخذ ورد وتفصيل بين علماء الكلام المسلمين، إذ هو متوقف على معنى العلم ابتداء.

إن وصف الله سبحانه وتعالى بأنه (عليم) إما أننا علمناه بدلالة العقل، أو أننا علمناه بدلالة الشرع (النص)، وفي كلتا الحالتين لا بد من العقل حال كونه دليلاً للناظر في الواقع المشهود فتستفاد المعاني من الواقع ابتداء، ثم ينظر للنص القرآني الذي نزل

بالألفاظ التي أطلقها الإنسان على المعاني التي شهدها في الواقع، ليفهم النص على ضوء هذا الواقع بعد ذلك وإلا كان القرآن ألفاظاً لا مفهوم لها.

ولهذا فلا بد لنا من أن نسأل:

ما (العلم)؟ وكيف نعقله ونعرفه؟ وبناء على معرفتنا به وصفنا به الله تعالى، وفهمنا هذه الصفة في القرآن الكريم؟ وعلى أي أدلة اعتمدنا في نسبة ما يسمّى بالعلم الأزلي لله تعالى؟!

الأدلة العقلية على العلم الأزلي:

لا بد قبل كل شيء من معرفة (العلم) أولاً، ثم ينظر بعد ذلك في أزليته إن صح أن يوصف بالأزلية.

أما دلالة العقول فالذي نعقله من مفهوم العلم:

١. أن العلم هو موافقة الاعتقاد للشيء على ما هو عليه في ذاته عن دليل، أو هو انكشاف المعلومات على ما هي عليه للذات العالمة.

٢. والمعلومات قسمان: إما **موجودات** معيّنة في الخارج كالشمس والقمر والبيت والملعقة وأن الخليج العربي على الشرق من المملكة العربية السعودية، وأن غساناً هو ابن جاري خالد، وأن الشارع الذي فيه بيتي هو شارع المحبة، وأن سيارتي هي سيارة يابانية الصنع، وأن فريق مانشستر فاز على فريق كذا البارحة، وهكذا، (وهو ما يسمّى بوجود الأعيان أي الأعيان الموجودة التي تحققت في الخارج)، فهذا القسم الأول من المعلومات.

وهذا القسم الأول من المعلومات (يصح) في العقل العلم بها، وحين لا يتحقق العلم بشيء منها جاز أن ينسب من يصح منه العلم بها إلى الجهل حين لا يعلمها، إذ لم تقم علاقة العلم بينه وبين شيء موجود يصح العلم به.

أما القسم الثاني مما يصح أن يُعلم فهو (المعدومات) في الخارج، ولكنها **موجودة** ذهناً (وهو ما يسمى وجود الأذهان)، أي أن وجودها في الذهن إنما هو وجود (اعتباري) فهي متصورة في الذهن وإن كانت غير موجودة حقيقة في الخارج، مثل وجود إله قديم ثان مع الله! وشروق الشمس غداً، وذهابي بعد أسبوع لزيارة والدي.

وكذلك من المعدومات التي لا توجد في الخارج ـ وإن كان يمكن وجودها

وتصورها في الأذهان ـ: بحر من الزئبق، وقصر كبير مصنوع من الياقوت، وكرة أرضية ضخمة مصنوعة من البلور فقط، فهذا كله ليس موجوداً في الخارج.

أما الموجود في الأعيان فلا خلاف في صحة تعلق العلم به ـ حال كون العلم علاقة بين ذات العليم وبين الموجود وجوداً عينياً ـ ولكن الإشكال يقع في الموجودات وجوداً اعتبارياً أي وجود الأذهان.

هذه الموجودات في الأذهان (والتي هي غير موجودة في الأعيان ولهذا فوجودها اعتباري) هي على أقسام:

أ. منها ما هو (ممتنع الوقوع):

أي أنه يستحيل أن يقع مثل (إله قديم ثان مع الله) فنحن نعقل ما معنى كلمة (إله) و(قديم) و(ثان)، ولكن هذا المتصوّر، لا وجود له في الخارج في عالم الأعيان، وإن كان موجوداً في عالم الأذهان كمفهوم ممتنع التحقق في عالم الأعيان، فهذا إنما يُعلم على هذه الجهة.

ويصح العلم به ممتنعاً، ولا يصح العلم به ممكناً وإلا وقعنا في الإحالة والتناقض، لأن الممتنع لذاته لا يكون ممكناً البتة، فحين يقال: إنه ممتنع لذاته، ولكن يصح العلم به ممكناً فهذا تناقض ودخول في الجهالات.

ب. ومن الموجودات في الأذهان ما هو (ممكن الوقوع وداخل تحت الإرادة الحرة):

وهو على قسمين:

الأول: ممكن الوقوع وتحت الإرادة الحرة ولكنه من فعل الذات العالمة نفسها، بحيث يعلم الفاعل قدرته على فعله، وأنه مخلى بينه وبين الفعل، وأنه لا موانع تمنعه من فعله حين يشاؤه، فهذا يصح العلم به قبل وقوعه أنه سيقع حتماً إذا شاءه، وهذا المعنى لا يمكن أن يتحقق إلا في حق الله تعالى، فهو القادر لذاته الذي لا يحول دون ما يريد شيء سبحانه وتعالى، وأما العباد فأنا في الحقيقة لا أستطيع أن أجزم أني قادر على الاستمرار في الكتابة في الدقائق الآتية بل لا أستطيع أن أجزم أني سأكتب الحرف الآتي، فربما أموت، وربما أسلب قدرتي لسبب من الأسباب.

وإذن فالله تعالى يصح منه العلم بأن أفعاله ستقع حتماً حين يشاؤها فهو الفعال لما يريد والذي لا يحوله بينه وبين فعله شيء.

أما العباد فحتى أفعالهم الممكنة نفسها فلا أحد يعلم بما سيقع من فعله أنه سيقع حتماً قبل وقوعه، لأنه قادر بقدرة وليس قادراً لذاته، فربما تسلب منه القدرة قبل الفعل أوأثناءه، ولهذا فلا يصح تعلق علم العبد بأفعاله قبل وقوعها أنها ستقع، بل يصح تعلق العلم بها أنها ممكنة الوقوع فقط.

مثل كفر فرعون وأبي لهب، وإيمان أبي بكر وعمر، ومثل ذهابي إلى السوق غدًا فهذا أمر يمكن حصوله ويمكن عدم حصوله، لأنه خاضع لإرادتي الحرة، ويجوز أن تحصل موانع تمنعني من الخروج رغم إرادتي، فالذي يصحُّ إذن أن يتعلق العلم بهذا الممكن، على أساس أنه يمكن أن يحصل أو لا، **فهو علم بأمر ممكن موجود في الأذهان وليس موجوداً في الأعيان، يُعلم ـ قبل أن يقع ـ ممكناً قد يحصل وقد لا يحصل.**

أما القسم الثاني: فهو ممكن الوقوع وتحت الإرادة الحرة ولكنه ليس من فعل الذات العالمة، بل هو فعل ذوات أجنبية عن الذات العالمة.

فمثلاً حين أقابل شخصاً فأقول له: مرحباً فمن المحتمل أن يجيبني: مرحباً، أو ربما يجيبني: يا هلا، أو ربما يجيب: حياك الله، وربما لا يجيب لانشغال ذهنه، أو لصعوبة مزاجه، أو ربما يجيب بإساءة أو غير ذلك من المحتملات، فكل هذا ممكن ووارد قبل أن يحصل واحد من تلك الاحتمالات.

فالعلم بهذه المعلومات (الممكنة التي يجوز أن تقع ولا تقع) الموجودة في الذهن ولكنها لم تتحقق بعد في الواقع، أقول: العلم بهذه المعلومات (الممكنة) قبل أن تتحقق، **إنما يصح تعلق العلم بها على أساس أنها ممكنة الوقوع ضمن احتمالات متعددة لا على أساس أنها واقعة حتماً**، وإذن فلا يصح العلم بها إلا ممكنة قابلة للتحقق وعدمه، **ولا يصح العلم بها أنها حتمية الوقوع أو واجبة الوقوع**.

والزعم بأن العلم متعلق بها على أساس أنها متحققة الوقوع مع أنها تحت الإرادة الحرة قد تقع ولا تقع، **هو خروج عن المعقول في هذا الباب، لأنه تناقض والتناقض باطل وممتنع لذاته.**

ج. ومن الموجودات في الأذهان ما هو ممكن الوقوع في أصله ولكن لأنه جار على سنن ثابتة فهو حتمي الوقوع من هذه الوجهة:

مثل العلم بأن الشمس ستشرق غداً حتماً وهو أمر ممكن الوقوع في الأصل،

ولكن لأنه داخل في نطاق السنن الثابتة الحتمية، أمكن أن يعلم أنه سيقع حتماً بناء على شروط موجودة جعلته كذلك، وحين يقال: إنها (قد) تتوقف غداً فهذا جائز كافتراض عقلي عام، ولكنه غير جائز بناء على ما نشهده قطعاً من (سنن) و(قوانين) ثابتة تحكم الكون.

إلى غير ذلك من الأمور التي قد نعلم أنها ستقع حتماً بناء على مقدّمات موجودة تقتضي حتماً وجودها.

وإذن فيصح العلم بهذا الأمر أنه حتمي الوقوع لجريانه على السنن الثابتة ولا يصح العلم به ممتنعاً لذاته.

والخلاصة أن ما في الأذهان لا يخلو إما أن يكون:

أ. **حتمي الوقوع** بناء على علم بموجودات تحملنا على القول بحتميته، وهو مختص بما لا يملك إرادة حرة، وبما يسير على وفق قانون ثابت، أو أنه وعد الحق من القادر لذاته الذي لا يخلف وعده وهو الله تعالى.

ب. **وقد يكون ممكن الوقوع** قد نعلم إمكان واحتمالات وقوعه أو نعلم بعضها، لأنه لا دليل قطعي على وقوعه حتماً، ولكن الله تعالى يعلم كل الاحتمالات الممكنة التي ربما يقع أحدها في الخارج.

ج. **وقد يكون ممتنع الوقوع** نعلم حتماً عدم وقوعه.

والخلاصة:

أن المعلوم إما موجود وإما معدوم.

أما الموجود المتحقق في الخارج فيصح العلم به موجوداً متحققاً في الخارج في عالم الأعيان، وما كان موجوداً متحققاً في عالم الأعيان ولم يتعلق به العلم فهذا جهل به.

أما المعدوم غير المتحقق في الخارج ولكنه متصور في عالم الأذهان ـ أي موجود في الأذهان اعتباراً، فالحال فيه أنه:

١. إذا كان ممتنعاً لذاته لم يصح تعلق العلم به إلا ممتنعاً.

٢. وإذا كان ممكن الوقوع وداخلاً تحت الإرادة الحرة، لم يصح تعلق العلم به قبل أن يقع إلا ممكناً (أي أنه قد يقع وقد لا يقع)، و(يمتنع) في حكم العقل أن يعلم أنه (متحقق الوقوع وحتميه) مع أنه ممكن الوقوع وداخل تحت الإرادة الحرة وغير سائر على قانون حتمي!

وإذن فهذا القسم إنما يصح العلم بـ (إمكان وقوعه) أما حتمية وقوعه فالعلم بها (ممتنع لذاته) و(مستحيل) عقلاً، لأنه يؤدي إلى التناقض، حين يقال: ممكن الوقوع وتحت الإرادة الحرة ولكنه مع هذا حتمي الوقوع، فهذا تناقض والتناقض محال.

٣. وإذا كان ممكن الوقوع ولكنه داخل تحت القانون الثابت الحتمي أي أنه (واجب لغيره) أو (حتمي لغيره) فيصح العلم به على ما هو عليه.

فهذا هو معنى العلم **المعقول** للآدميين: **هو أن تكشف الذات العالمة الأشياء على ما هي عليه في ذاتها، سواء أكانت موجودة حقيقة في الأعيان، أو موجودة اعتبارًا في الأذهان دون الأعيان،** وأما ما لم يوجد حقيقة في عالم الأعيان، ولا اعتباراً في عالم الأذهان فهو (المعدوم المحض) والمعدوم المحض ليس بشيء (حقيقة)، كما أنه ليس بشيء (اعتباراً)، وإذا كان العلم علاقة بين العالم والمعلوم، **فالعدم المحض (أي العدم في الأعيان والعدم في الأذهان معاً) لا وجود له في الأعيان، ولا وجود له في الأذهان، وإذن فكونه عدماً محضًا يحيل التعلق أصلاً بين الذات العالمة وبينه، وهكذا لا يتعلق به علم ولا جهل ولا سمع ولا بصر ولا شيء، بمعنى أن عدم العلم به لا يقتضي الجهل لأنه معدوم والمعدوم لا يتعلق به العلم أصلاً، ولا يتعلق به الجهل أيضاً.**

العدم المحض يحيل التعلق، والعدم لا يوجب حكماً، فلا هو معلوم ولا هو مجهول، ولا هو مكشوف ولا هو مستور، ولا هو مبصر ولا هو مسموع، لأنه عدم محض، إنه لا شيء، وإذا كان لا شيء فلا تعلق له بشيء ولا حكم له أصلاً.

أما العدم في الأعيان فقط فهو يحيل التعلق بما لم يوجد في الأعيان، فإذا وجد كشفته الذات العالمة فقامت العلاقة.

وهكذا فلا تعلق بالعدم سواء أكان عدماً محضًا أو كان عدماً في الأعيان، وإذن فالمعدوم عدماً محضاً لا يتعلق به علم ولا جهل، والمعدوم عدماً عينيًّا لا يتعلق به ـ حال كونه غير موجود في الخارج ـ علم ولا جهل.

ونظرية أن المعدوم لا يتعلق به علم ولا جهل، شبيهة بنظرية الممتنع لذاته الذي لا تتعلق به قدرة ولا عجز.

بمعنى أن أفعال العباد التي لم تقع لا يصح العلم بها إلا ممكنة فقط، ولا يصح العلم بها حتمية، لأن هذا يؤدي إلى التناقض.

وإذن فالعلم بفعل العبد أنه سيفعله حتماً قبل أن يوجد هو مسألة (ممتنعة لذاتها)

و(لا تصح) في حكم العقل، ولذا فعدم العلم بما سيفعل الحر المختار لا يقتضي الجهل لأنه معدوم محض، والمعدوم المحض لا حكم له، لأنه ليس بشيء، ولأن العدم يحيل التعلق، فمن جوّزه فكأنما يجوّز أفعالاً تحدث من معدوم مثلاً، وهذا من الهذيان والإحالة.

فعدم تعلق العلم بالمعدوم المحض هو شبيه تماماً بمسألة عدم تعلق القدرة على الممتنعات مثل أن يخلق الله إلهاً قديماً ثانياً، إنها ـ أي كون الله يخلق إلهاً قديمًا ثانيًا ـ مسألة ممتنعة الوجود لذاتها لا تتعلق بها قدرة ولا عجز.

والسؤال هنا:

أفعال العباد التي لم تقع بعد ولم يوجدوها وهم قادرون عليها، حال كونها ما تزال غير واقعة بعد في عالم الأعيان:

هل تندرج في إطار (الممتنع لذاته)؟

أم تندرج في إطار (حتمي الوقوع)؟

أم هي تندرج في إطار (الممكنات) التي قد تقع وقد لا تقع، وهي داخلة في احتمالات لا نهائية؟

أترك الإجابة للقارئ الكريم، وحين يجيب القارئ الكريم بالإجابة الثالثة: أي أنها تقع في إطار الممكنات التي قد تقع وقد لا تقع ـ فأنا الآن أكتب وأستطيع أن أتوقف عن الكتابة إن شئت أو أكملها الآن إن شئت وهذا أعلمه ضرورة من نفسي ـ أقول: إذا اختار القارئ الكريم الإجابة الثالثة، فهل من المعقول إذن أن يقال: إن أفعال العباد التي لم تقع بعد وما تزال في إطار الممكنات الداخلة في احتمالات لانهائية، هل من المعقول أن يقال: إنه من المعلوم أزلاً أنه ستقع بحذافيرها وبشكل حتمي لا يمكن الفرار منه؟ وإذن فأين (الإمكان) هنا؟

إننا لو قلنا بصحة تحقق هذا العلم المزعوم، فنحن بهذه الطريقة سننقض نظرية (إمكان) أفعال العباد، لتنتقل من كونها من (الممكنات) إلى كونها من (الحتميات)! وهذا هو (الجبر) بعينه! وهكذا نلغي نظرية التكليف الإلهي من أساسها.

فهذا ما (نعقله) من العلم ومعنى العلم وكيف يكون، والطريقة المتبعة في هذا الجانب هي ما يسمّى (دلالة الشاهد على الغائب)، أي أن العلم عند العالِمين الذين نشهدهم يُعقَل بهذه الطريقة، فالحديث عن علم غير داخل فيما يعقله البشر هو حديث عن (غير معقول)، وإذا ثبت العلم عقلاً في الشاهد فيثبت في الغائب.

وفي دلالة الشاهد على الغائب يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«وتمام الكلام في هذا الباب: أنك تعلم أنا لا نعلم ما غاب عنا إلا بمعرفة ما شهدناه، فنحن نعرف أشياء بحسنا الظاهر أو الباطن، وتلك معرفة معينة مخصوصة، ثم إنا بعقولنا نعتبر الغائب بالشاهد، فيبقى في أذهاننا قضايا عامة كلية، ثم إذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا لم نفهم ما قيل لنا إلا بمعرفة المشهود لنا.

فلولا أنا نشهد من أنفسنا جوعًا وعطشًا، وشبعًا ورِيّا وحبًا وبغضًا، ولذة وألمًا ورِضًا وسخطًا، لم نعرف حقيقة ما نخاطب به إذا وصف لنا ذلك، وأخبرنا به عن غيرنا.

وكذلك لو لم نعلم ما في الشاهد؛ حياة وقدرة، وعلمًا وكلامًا، لم نفهم ما نخاطب به إذا وصف الغائب عنا بذلك. وكذلك لو لم نشهد موجودًا، لم نعرف وجود الغائب عنا، فلابد فيما شهدناه وما غاب عنا من قدر مشترك هو مسمى اللفظ المتواطئ. فبهذه الموافقة والمشاركة والمشابهة والمواطأة نفهم الغائب ونثبته، وهذا خاصة العقل[٥٦٥]».

وإذن فمعرفة القدرة في الغائب مبنية على معرفة القدرة في الشاهد، وكذلك الحال في العلم والحياة وغيرها، وطبعاً فلهذا الاستدلال شروط ليس هنا موضع بسطها، غير أن (الأصل) أنه يستدل بالشاهد على الغائب[٥٦٦]، وهو المطلوب.

أي أننا عندما نقول: إن الله تعالى قادر على جميع المقدورات، فهذا يقتضي أن الممتنع لذاته لا يدخل في جملة المقدورات لأن الممتنع لذاته لا تتعلق به القدرة أصلاً كما لا يتعلق به عجز، لأنه مما لا يكون شيئاً في الأعيان أصلاً، ولهذا لا تتعلق به قدرة ولا عجز.

وكذلك الحال في كون الله تعالى عالماً بجميع المعلومات، فالمعدوم المحض الذي ليس في الأعيان ولا في الأذهان لا يتعلق به علم ولا جهل من حيث كونه معدوماً محضاً لا يتناوله العلم، وكذلك المعدوم في الأعيان لا يتعلق به علم ولا وجهل من حيث كونه معدوماً في الأعيان، أما من حيث كونه ممكناً فقط أي أنه قد

(٥٦٥) مجموع الفتاوى ٥: ٢٠٨

(٥٦٦) من الناس من ينكر الاستدلال بالشاهد على الغائب على أنهم يمارسونه، بل لا يستطيعون أصلاً ألا يمارسوه.

يقع وقد لا يقع وهو مما يوجد في الأذهان، فعدم العلم به يقتضي الجهل ولا بد؛ لأنه موجود وجوداً اعتباريًّا في الأذهان.

ولما ثبت أن الله تعالى هو الذي أحدث العالَم، وثبت أنه قادر لذاته، أي أنه قادر على جميع المقدورات، ثبت أيضاً أنه عالم بكل ما هو قادر عليه، فكل ما هو داخل في جملة المقدورات فلا بد أن يكون الله عالماً به، لأنه عالم لذاته وبذاته، وقادر لذاته وبذاته، وبهذا فهو عالم بكل ما هو قادر عليه.

وإذا كان الله تعالى عليماً بكل الممكنات، وإذا كان كل ممكن ففي مقابله ما هو ممتنع ليس بممكن؛ فالله تعالى عليم بكل الممتنعات أيضاً.

ولمّا كان الله تعالى له أفعاله الخاصّة به فهو سبحانه إذا أراد أن يحقق فعلاً منها في وقت ما، أو يرتبه في الحدوث بعد خلق شيء ما، فهو سبحانه يعلم أفعاله ويعلم الوقت الذي يفعلها فيه.

وهكذا إذا افترضنا أن الله خالق لأفعال العباد كلها، وإذا كان هو الذي يفعلها قائمة بهم، وهو الذي يخلقها قائمة بهم، فإن هذا يقتضي أن يكون عالماً بما سيخلقه قبل أن يخلقه، ويقتضي إذن كونه سبحانه وتعالى عالماً بما يقيم على عباده بأعيانهم من أفعال بأعيانها من الأزل، وإذن **فهذا أمر متصوّر ومفهوم، حال كونه سبحانه وتعالى هو المحدث وهو الخالق لتلك الأفعال**، وإذن فـ (الخطة) ستجري وفق أفعاله هو لأن كل ما سيفعله العباد إنما هو في الحقيقة فعل الله، وإذن فهو يعلم سبحانه وتعالى أفعال العباد بالتحديد قبل أن يخلقها فيهم، وهذا من باب علم الصانع بالشيء المعيّن قبل أن يوجده، وهذا مبدأ معقول ومفهوم ـ كما أسلفت ـ، يقول شيخ الإسلام في هذا الصدد: «وهو ـ سبحانه ـ يقدِّر الأشياء ويكتبها ثم بعد ذلك يخلقها فهو إذا قدّرها علم ما سيفعله وأراد فعله في الوقت المستقبل لكن لم يرد فعله في تلك الحال فإذا جاء وقته أراد فعله، فالأول عزم والثاني قصد[٥٦٧]». (لاحظ أخي القارئ أن ابن تيمية يجعل خلق أفعال العباد هو فعلاً لله، وإذن فمن فعل على الحقيقة أفعال العباد فيهم؟).

وإذن فبما أن كل ما سيجري هو من أفعال الله ومن خلق الله حتى أفعال العباد يخلقها الله ويفعلها فيهم، فمعقول ومفهوم أن يكون الله تعالى عالماً بكل ما سيفعله هو منذ الأزل.

---

(٥٦٧) مجموع الفتاوى ١٦: ١٧٦

أما غير المفهوم وغير المعقول ـ غير معقول في الشاهد وبناء على هذا في الغائب بناء على قاعدة شيخ الإسلام في أن الشاهد دليلنا على الغائب ـ فهو أن يقال: إن العباد (أحرار) و(مختارون) ولهم أفعالهم التي يفعلونها بقدرات حقيقية، وإرادات حقيقية يحدثون بها أفعالهم ويختارون بها أفعالهم (ابتداء بفكرة العمل وانتهاء بأثره ونتائجه)، وإذن فالاحتمالات كلها واردة، ثم يقال: إن الله تعالى علم أفعال كل عبد حركة حركة وفعلاً فعلاً بحذافيرها وبالتحديد من الأزل قبل أن يُخلق العباد أصلاً وقبل أن يفعلوا أفعالهم ويوجدوها ويحدثوها، وهاهنا تأتي اللامعقولية، لماذا؟ لأنا قد بينا أن المعدومات المحضة، والمعدومات في الأعيان لا يتعلق بها علم ولا جهل، إلى أن توجد إما في الأعيان حقيقة وإما في الأذهان اعتباراً، وإذن فكيف يقال: إن العلم تناولها على ما هي عليه وهي ليست موجودة أصلاً؟ فهذا هو غير المعقول.

لأنه إذا كان للغير إرادة حرة مستقلة وقدرة مستقلة يُحدِث بها أفعاله؛ فأفعاله داخلة في احتمالات متعددة وفي عالم الممكنات، وبما أن الله تعالى لو شاء أن يخلق أفعال العباد فيهم لخلقها وهو قادر عليها، فمعنى هذا أن كل ما سيفعلونه هم باستقلال هو معلوم لله تعالى من **حيث إمكانه وإمكان وقوعه أو عدم وقوعه**، ولهذا فكل ما يفعله العبد هو داخل في عالم الممكنات التي يعلمها الله تعالى من حيث كونها ممكنة وإمكانها يحتمل وقوعها أو عدم وقوعها، وإذن فإذا وقع الفعل فلن يخرج عما علمه الله، وكذلك إن لم يقع لم يخرج أيضاً عما علمه الله.

ومن أجل هذا يقال: بما أن الله تعالى قادر على جميع المقدورات، وثبت أنه عالم لذاته، فهو عالم بكل ما هو قادر عليه سبحانه وتعالى، وإذن فهو عليم بجميع الممكنات على الإحاطة والشمول، والممكن هو الذي قد يقع وقد لا يقع، وإذا كان ذلك كذلك، فالله تعالى يعلم الممكن ممكناً محتملاً للوقع وعدمه، والعلاقة ستكون قائمة بين ذاته تعالى وبين المعلوم حال كونه ممكناً في هذه الحالة، فإذا وقع الممكن علمته الذات واقعاً، ولكن الله عليم لذاته، أي أنه سبحانه إنما وصف بأنه عليم واستحق هذه الصفة لذاته تعالى لا لشيء آخر، فليس وقوع المعلومات وتجددها هو الذي أكسب الله تعالى كونه عليماً بل الله تعالى هو العليم لذاته العلية القديمة، وهو تعالى الأول فليس قبله شيء.

فكما أن الله سبحانه يعلم الأصوات وأنواعها وأصنافها قبل أن تكون لأنه قادر على أن يخلقها وهو عالم بكل ما هو قادر عليه، لكنه سبحانه لا يسمع الصوت حتى يوجَد

هذا الصوت فتنشأ علاقة بين الذات الإلهية وبين هذا الصوت المدرَك فهو سبحانه السميع الذي لا يمكن أن يصدر صوت دون أن يسمعه، وكذلك المرئيات: بما أن الله تعالى عالم بكل ما هو قادر عليه فهو تعالى يعلم كل ما يمكن أن يكون من الصور والأشكال، فإذا وقع المرئي نشأت علاقة بين ذات الله تعالى وبين هذا المدرَك فهو سبحانه البصير لا يمكن أن يكون هناك مرئي دون أن يراه، وكذلك حين توجد المعلومات تنشأ علاقة بين الذات وبين المعلوم فلا يمكن أن يوجد شيء أو يحدث شيء ولا يعلم الله تعالى به لأنه العليم الذي لا تخفى عليه خافية ولا يعزب عنه مثقال ذرة.

ما أريد قوله باختصار: أن الممكنات في الأذهان تبقى (ممكنات) حتى تقع، ولهذا فالعلم يتعلق بها حال كونها على حالها ممكنات قد تقع وقد لا تقع، فإذا وقعت تعلق العلم بها على وجه الوقوع، ويدخل في هذا كل أفعال العباد وما يتولد عنها التي هي ممكنة قبل أن تقع لا يصح أن تعلم واقعة حتماً وهي داخلة تحت الإرادة الإنسانية الحرة، فهي تعلم ممكنة قد تقع وقد لا تقع ما دامت في عالم الأذهان ممكنة الوقوع وعدمه، فإذا وقعت حتماً نشأت علاقة العلم بين الذات العالمة وبينها (أعني أفعال العباد)، فتعلمها الذات واقعة بعد أن علمتها ممكنة.

وبهذا نفهم معنى قول القاضي عبد الجبار رحمه الله في شرح الأصول الخمسة حين قال **إن الله تعالى «عالم بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم عليه**[٥٦٨]».

فالممكن الداخل تحت القدرة والإرادة الإنسانية لا يصح أن يعلم حتمي الوقوع، وهو داخل في إطار ما قد يقع وقد لا يقع.

أظن أنه بهذا الشرح الموجز وضح الفرق بين مفهوم العلم الأزلي عند المعتزلة والعلم الأزلي عند شيخ الإسلام.

ولهذا فالعلم الأزلي عند المعتزلة يشمل المستحيلات التي لا يتصور وجودها، والواجبات التي لا يتصور عدمها، والممكنات كلها التي قد تقع ولا تقع، ويشمل ترتب بعضها على الآخر، ويشمل السنن والنواميس التي تحكم علاقات الأشياء بعضها ببعض وفق كل ما يمكن من الاحتمالات، فإذا وقع شيء منها لم يخرج عن علم الله تعالى الإحصائي الشمولي، فهناك إذن جانب من الحرية واللاحتمية في أفعال العباد.

---

(٥٦٨) ص١٦٠

ولهذا فالله تعالى يعلم كل ما يمكن أن يفعله العباد علماً شمولياً إحصائياً، سواء فعلوه أم لم يفعلوه.

ومن أجل هذا يعجبني ذلك المثل الذي ضربه أحد الشبان عندما شبه حال الإنسان مع القدر بالداخل إلى بيت له آلاف الأبواب، وكل باب متصل بطرق وسراديب متشابكة، ولا بد أن يسلك واحداً من هذه الأبواب.

والله تعالى يعلم بالضبط ما تؤدي إليه هذه الأبواب في تلك الشبكة المعقدة من الاختيارات وما تؤدي إليها في ضمن تشعبات لا تتناهى، فكل باب يدخله من تلك الأبواب اللانهائية لن يخرج عن علم الله تعالى المحيط بكل شيء، فهو سبحانه عالم بكل تلك الأبواب (أي خيارات وأفعال الإنسان) على وجه الشمول والإحاطة فكل شيء يختاره لن يخرج عن معلومات الله تعالى، فهذا هو العلم الأزلي بنظرته الواسعة التي لا تعطل الاختيار الإنساني بل تجعله في إطار الممكنات اللانهائية، بعكس الفكرة الرائجة السائدة أن الإنسان مكتوب عليه سلفاً دخول باب محدد من تلك الأبواب وهو لابد أن يدخل من هذا الباب لأنه مكتوب عليه دخوله.

وشبيه بهذا المثل ما ضربه أيضاً أحد الفضلاء حين شبّه القدر بمكتبة فيها خمسمئة ألف عنوان، كلها مكتوبة في برنامج محدد، فحين يريد إنسان الشراء من المكتبة فهو لن يخرج البتة عمّا في المكتبة من عنوانات، فهذا معلوم سلفاً ولكن أي الكتب يختار؟ وكم كتاباً يختار؟ هذا خاضع لإرادته الحرة، ولهذا فما لم يقع اختياره لكتاب من تلك الكتب بعد، تبقى المسألة في إطار الممكنات والاحتمالات التي لا تتناهى، وتعالى الله الذي أحصى كل شيء عدداً، ولكن يبقى وقوع اختياره على هذا الكتاب أو ذاك، أو ما شاء من الأعداد والأسماء أمراً داخلاً في الممكنات حتى يقع اختياره أو اختياراته، فإذا وقع علم حينئذ واقعاً متحققاً، كما أنه ـ قبل أن يقع ـ عُلِم ممكناً محتملاً للوقوع وعدمه.

فهذه فكرة العلم الأزلي عند المعتزلة، أما العلم الأزلي عند ابن تيمية فلأن الله ـ عنده ـ هو خالق أفعال العباد فطبيعي جداً أن يعلم بما سيفعله قبل أن يفعله، فالعلم الأزلي يتناول بالضبط كل فعل سيفعله كل عبد بالضبط ـ أو بمعنى آخر كل فعل سيقيمه الله في كل عبد ـ، والسبب ـ ببساطة ـ أن كل فعل لكل عبد إنما خلقه الله في العبد قائماً به، كما أقام السواد بالأسود والبياض بالأبيض، فهو على الحقيقة علم الله تعالى بأفعاله هو.

وبناء على هذا فالله تعالى يحب عمر بن الخطاب في وقت كفره وفي وقت إيمانه فليس كفره بضارّه وقت كفره لأن الله أزلاً يعلم أنه سيؤمن، وكذا المطيع الذي نهايته الكفر لن ينفعه إيمانه حال كونه مؤمناً لأن الله أزلاً يعلم أن نهايته النار وبئس المصير.

وهذا التصور عن العلم الإلهي يضفي على أفعال العباد ـ التي نشهد ضرورة أنها غير حتمية وأنها داخلة في علم الإمكان ـ يضفي الحتمية على أفعال العباد بل على كل شيء، وبهذا يفقد التكليف معناه، فالسعيد سعيد قبل أن يخلق والشقي شقي قبل أن يخلق! ولو أن الله لم يخلقه لم يكن سعيداً ولا شقيًّا! والله تعالى ـ حينئذ ـ سيكون قد خلقه على التحقيق لكي يحرقه بالنار! لأن الله تعالى ـ بحسب مفهوم ابن تيمية للعلم الأزلي ـ يعلم أزلاً وبالتحديد أن فلاناً هذا سيكفر بالرسالة وسيستحق دخول النار، وإرسال الرسول لفرعون إنما هو فقط لتقام عليه الحجة وليدخل النار وليس لهدايته ـ على التحقيق ـ لأن الله تعالى يعلم أزلاً أن فرعون سيكفر برغم إرسال الرسول ومع هذا أرسل إليه الرسول، ولكن فرعون كفر، أو فلنقل ـ وبحسب هذا الفكر الجبري ـ: لم يخلق الله تعالى الإيمان في قلبه! بل خلق في قلبه الكفر والجحود وادعاء الألوهية.

فهذا ما يتعلق بإثبات العلم وفهم معناه بدلالة العقل، وهذا مثال لما سيؤدي إليه هذا الاعتقاد، ومهما كررنا تلك الإجابة المعلّبة: (الحكمة اقتضت كذا) فلن نستطيع استنقاذ أنفسنا من لوازم هذا الاعتقاد، على أن هذه الإجابة: (الحكمة) وما شابهها ليس لها محصول، وعلى هذا فلا عتب على أي اعتقاد نسمعه من الأديان التي قد نستهجنها حين يقال لنا على أي أمر غير معقول: (إنها الحكمة)!

المسألة الأخرى هي:

هل في نصوص الشرع ما يثبت هذا العلم الأزلي؟

أما في القرآن الكريم فليس هناك آية واحدة تثبت ما يسمى بالعلم الأزلي، وأما الأحاديث فهي آحادية ظنية لا يبنى عليها علم يقيني قطعي.

إنا نجد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد/ ٣١].

ونجد أيضاً قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾ [العنكبوت/ ٣].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ آَمَنُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ﴾ [العنكبوت/ ١١].

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿الْآَنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ [الأنفال/ ٦٦].

وقوله عز وجل: ﴿وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آَمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [آل عمران/ ١٤٠].

وقوله: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ، وليعلم الذين نافقوا﴾ [آل عمران/ ١٦٦].

وقوله: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد/ ٢٥].

وقوله: ﴿لاَ تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور/ ٦٣].

وقوله: ﴿أَلاَ إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ﴾[النور/ ٦٤].

وقوله: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ﴾ [الأحزاب/ ١٨].

وقوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة/ ١٤٣].

وقوله: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾ [الكهف/ ١٢].

وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَنْ يُؤْمِنُ بِالْآَخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ﴾ [سبأ/ ٢١].

إلى غيرها من الآيات التي تثبت ظواهرها احتمالية الممكنات والتي تثبت علماً سيتعلق بها حال وجودها.

لكن شيخ الإسلام له في هذه الآيات قول مختلف فهو يقول عن الأشياء: «هو سبحانه ـ إذا قدّرها ـ **علم أنه سيفعلها في وقتها وأراد أن يفعلها في وقتها فإذا جاء الوقت فلا بد من إرادة الفعل المعيّن ونفس الفعل**، ولا بد من علمه بما يفعله، ثم

الكلام في علمه بما يفعله هل هو العلم المتقدم بما سيفعله؟ وعلمه بأن قد فعله هل هو الأول؟ فيه قولان معروفان: والعقل والقرآن يدل على أنه قدر زائد، كما قال: ﴿لنعلم﴾ في بضعة عشر موضعاً، قال ابن عباس: ﴿لنرى﴾ . . . إلخ(٥٦٩)».

وإذن فهناك علمان لله تعالى ـ بحسب ما يقول ابن تيمية ـ علم سابق بأنه سيفعل، وعلم محدث متجدد بأنه يفعل حال الفعل، وبأنه فعله بعد ذلك.

لكن كيف يوصف العلم السابق هذا بأنه قديم؟! ذاك أن الله تعالى إذا فعل هذا الفعل المعيّن، مع أنه يعلم مسبقاً بأنه سيفعل هذا الفعل المعيّن، فعلمه بأنه (سيفعل) هو غير علمه بأنه (قد فعل)، وحين يستمر علمه بأنه سيفعل مع أنه قد فعل! فهذا تجهيل لله تعالى!

إذن فالعلم بأنه (سيفعل) لا بد أن يتغير (إذا فعل) وهذا يقتضي بطلان مسألة العلم القديم هذه، لأن القديم لا يتغير، فالتغير من صفات المحدثات.

وهكذا يجب أن نفرق بين المعلومات من حيث كونها ممكنات، وإمكانها ثابت لا يتغير، والله تعالى عالم بها لذاته سبحانه وتعالى، وبين المعلومات المتجددة الواقعة في الخارج والتي كلما وقع منها شيء حدثت تلك العلاقة بين ذات العليم سبحانه وبين هذا المعلوم.

وهكذا تظهر القضية.

ونحن بين أمرين:

أ. إما أن نثبت عالمية الله تعالى على طريقة المعتزلة أي أنه تعالى عليم بكل الممكنات والممتنعات والواقعات على جهة الإحاطة والشمول، فنخرج من هذه المزالق التي تلغي التكليف وتنسب الظلم لله تعالى، وتبطل الحكمة من الوجود، وهكذا ننفي الجبرية والحتمية عن أفعال العباد ـ بل عن الله تعالى نفسه لأنه يمكن أن نسأل: هل سيفعل الله فعلاً خلاف ما علم أزلاً أنه سيفعله؟ وإذن فهو مقهور ومجبور لعلمه أيضاً ـ وإذن فالعباد أحرار مختارون مسؤولون عن أفعالهم وهم الذين يخلقونها بما أعطاهم الله من قدرات وإرادات هم الذين يستخدمونها ويوجهونها على الوجه الذي يدخل تحت مقدورهم.

ب. وإما أن نثبت هذا العلم القديم على طريقة ابن تيمية ومن وافقه، فنجعل الله

---

(٥٦٩) مجموع الفتاوى ١٦: ١٧٦ وما يليها

مجبوراً لعلمه، ومقهوراً له لا يمكن أن يفعل غير ما علمه أزلاً أنه سيفعله حتماً في وقته فإذا جاء الوقت فلا بد أن يفعل ما علم أزلاً أنه سيفعله، وحينئذ فسنلج في تلك المتاهات المظلمة، وسنجعل لإبليس وغير إبليس الحجة على الله تعالى، فهو خالق أفعالهم ومع هذا فهو يعذبهم في النار، ثم نأتي بالأجوبة المعلّبة نجيب بها على كل الإشكالات فالله يفعل في ملكه ما يشاء! وإذن فكل الآيات التي تنفي عن الله الظلم هي تنفي عن الله ما لا يستطيع أن يفعله أصلاً لأن كل ممكن يتصور من الله فعله لن يكون ظلماً لأنه يفعل في ملكه ما يشاء، وإذن فحين يمدح الله نفسه بأنه لا يظلم مثقال ذرة، فهو في الحقيقية يتمدح بما لا يستطيع!، وكذلك سيؤدي هذا إلى القول بأن الله يكلف عباده ما لا يطيقون لأنه يأمرهم بما سيخلق فيهم خلافه ومع هذا سيعذبهم إن لم يفعلوا ولن يكون بهذا ظالماً، وأنه يعذب الأطفال في النار، وكل ما يمكن أن تتخيّله من القبائح بحجة أن الله يفعل في ملكه ما يشاء، وإذن فمهما فعله فلن يكون ظالماً فحتى لو أدخل أبا جهل الجنة وأدخل محمداً النار فلن يكون ظالماً ما دام هذا ممكن الوقوع، وما دام أن الله يفعل في ملكه ما يشاء، فتأمل أخي القارئ ما سيؤدي إليه هذا المنهج من العبثية والعدمية والتوهان.

أما ما روي عن ابن عباس من أنه فسر ﴿لنعلم﴾ بأنها ﴿لنرى﴾ فقد ردّها الإمام الطبري لأن الرؤية تطلق على العلم ولكن العلم لا يطلق على الرؤية في لغة العرب فتأويلها بعيد، هذا إن صح الإسناد إلى ابن عباس، وكذلك استبعد الطبري جدًّا تفسير من فسّر قوله: ﴿لنعلم﴾ بأن المقصود منها: ﴿لنبين لكم أنا نعلم﴾، والحق أن هذا تفسير متمحّل متكلّف بعيد، والمعروف عن المفسّرين أن الآيات تبقى على ظاهرها فلا تؤوّل إلا بقرينة، والسؤال هو: ما القرينة التي لأجلها تصرف هذه الآيات وأشبهاهها عن ظاهرها؟ وهاهنا نتعجب ممن يتعصب للأخذ بالظاهر، ثم لا يأخذ بظاهر الآيات التي تخبر عن أشياء سيعلمها الله حين تقع(٥٧٠).

وللإمام الطبري رحمه الله قول آخر يعتمده ويراه، فحواه: أن المقصد من هذه اللفظة ﴿لنعلم﴾ أي ليعلم حزبي وأوليائي والله تعالى تكلم بالنيابة عنهم بصيغة الجمع

(٥٧٠) ينظر تفسير الإمام الطبري لقوله تعالى:﴿وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه﴾ فقد أورد بعض الأقوال ولكنها ردّها أو ضعّفها واستبعدها، والحق أن الآية تحمل على ظاهرها ما لم يكن هناك قرينة لصرفها على ظاهرها، وأين القرينة؟!

كأنهم فريق واحد، فقال: ﴿لنعلم﴾ يقصد أنا وأوليائي وحزبي، على عادة الرئيس في عشيرته حين يتكلم بصيغة الجمع يضيف إليه حاشيته وأنصاره، وهو معنى معقول في نفسه لولا أمران يعكّران صفوه:

أولهما: أنه قد ورد في آيات آخر ﴿ليعلم﴾ بصيغة المفرد! فلا ينطبق عليه ما رآه الإمام الطبري رحمه الله.

وثانيهما: أنه لا قرينة يقطع بها تحمله على إخراج الآيات عن ظاهرها!.

ولهذا فالآيات تحمل على حقائقها بل كل الآيات التي تذكر العلم في القرآن تذكر ما يتعلّق به هذا العلم، ولا داعي لسرد كل ما ورد فإنه يطيل الكتاب، والمعنى المقصود واضح ومعروف.

وهذا ما حمل شيخ الإسلام رحمه الله على أن يعد هذه الآيات وأشباهها من المتشابه لا المحكم[٥٧١]!.

واعتبار هذه الآيات ونحوها من المتشابه إنما هو (حكم عقلي) والسؤال هو:

ما الدليل؟ وأين القرينة؟ فهذا هو موطن النزاع.

إن شيخ الإسلام يثبت لله تعالى معنى هو (العلم القديم) فيقول: «والمسلمون يعلمون أن الله عالم بالأشياء قبل كونها بعلمه القديم الأزلي، الذي هو من لوازم نفسه المقدسة، لم يستفد علمه بها منها: ﴿أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤][٥٧٢]».

وكون الله تعالى يعلم المعلومات حصلت أو لم تحصل فهذا حق، ولكن هذه الجملة تحمل في كلام شيخ الإسلام على ما يعتقده هو من (حتمية) ما سيفعله العباد.

ولكن هذه الجملة يمكن أن تفهم أيضاً على أن لله تعالى معلومات بحكم أنه عالم بكل ما هو قادر عليه، وهذه المعلومات منها ما هو ممتنع لذاته لا يكون البتة، ومنها هو ممكن:

هذا الممكن يبقى في عالم الإمكان حتى يقع فيتعلق به العلم ساعة وقوعه، فيعلمه الله تعالى ممكناً (أي محتملاً للوقوع وعدمه) قبل أن يقع، فإذا وقع علمه واقعاً حين وقوعه، إلا إذا كان وقوعه حتمياً لأسباب تقتضي هذا فهذا له شأن آخر وله

(٥٧١) مجموع الفتاوى ٢: ١٣١

(٥٧٢) مجموع الفتاوى ٢: ١٣٠

شروطه، ولكن أفعال العباد المبنية على الحرية والإرادة والقدرة المستقلة، لا تدخل في الحتميات كجريان الشمس والقمر والكواكب وما يتعلق بهذا.

وحول هذا العلم المتجدد يقول شيخ الإسلام: «فذاته هي الموجبة لكونه عالماً، لا أن شيئاً من الموجودات جعله عالماً، **وإن كان العلم بأن قد كان [أي بأن الشيء قد وجد] مشروطاً بوجود المعلوم، كما أن رؤيته وسمعه مشروط بوجود المرئي والمسموع**[٥٧٣]».

والذي يحمل شيخ الإسلام على القول بأن الله تعالى يعلم أزلاً ما العباد فاعلون قبل أن يفعلوه بحذافيره هو اعتقاده أن الله تعالى ـ على وجه الحقيقة ـ هو خالق أفعال العباد وهو فاعلها، ولهذا تجده يقول: «العلم نوعان:

علم العالم بما يريد أن يفعله قبل أن يفعله، فهذا علم فعلي، هو شرط في وجود المعلوم، إذ وجود المعلوم بدونه ممتنع».

قال: «ومذهب أهل السنة أن الله خالق كل شيء من أفعال العباد وغيرها، **فعلمه فعلي لجميع المخلوقات بهذا الاعتبار**[٥٧٤]».

ثم يقول: «والقدرية عندهم أن الله يخلق أفعال العباد [كذا][٥٧٥]، فعلمه بها علم بأمر أجنبي منه، فلهذا لا يجعلون علمه بالمخلوقات فعلياً، لكن علمه بمخلوقاته لا ينازعون فيه[٥٧٦]».

أي أن القدرية المجوسية (المعتزلة) لا ينكرون أن الله يعلم مخلوقاته هو لأن علمه بها شرط في وجودها أصالة، ولكن هل أفعال العباد هي مخلوقات لله؟ ذاك ما ينفيه المعتزلة، وإذن فعلم الله تعالى بأفعال العباد هو علم بما ليس من مخلوقاته تعالى، **وإذن فهو في هذه الحالة عالم بأمر أجنبي عنه، وإذا كان ذلك كذلك فالعلم بالأمر الأجنبي يجب أن يطابق المعلوم**، ولكن بما أن أفعال العباد ليست حتمية وداخلة في إطار الممكنات والمحتملات، وتحكمها قدراتهم وإراداتهم الحرة، وبما أنها قبل أن توجد هي في إطار الممكنات التي قد تقع وقد لا تقع، وكذلك أفكار العباد ونياتهم

(٥٧٣) درء التعارض مج ٥: ٢٤٢
(٥٧٤) درء التعارض مج ٥: ٢٨٦
(٥٧٥) كذا في الطبعة التي أنقل عنها، والصواب: والقدرية عندهم أن الله لا يخلق أفعال العباد
(٥٧٦) درء التعارض مج ن، ص ن

هي من أفعالهم التي هي داخلة في إطار الممكنات أيضاً حتى توجد في قلوبهم، وبما أن الله تعالى عالم بكل ما هو قادر عليه ولو شاء أن يخلق هو أفعال العباد فيهم لفعل، فحينئذ فإذا وقعت علمها الله تعالى على ما هي عليه علماً مطابقاً للمعلوم من كل وجه، أما وهي في حالة العدم فلا يتعلق بها علم ولا جهل، **لأنها غير موجودة، والمعدوم كما قدّمت سابقاً لا يتعلق به علم ولا جهل، وبهذا يكون هذا العلم علماً مطابقاً للمعلوم تابعاً له.**

وفي هذا يضيف شيخ الإسلام: «وأما علم العالم بما ليس علمه به شرطاً في وجوده كعلمنا بالله وملائكته وأنبيائه وسماواته وأرضه **فهذا علم تابع للمعلوم مطابق له،** ليس فعلياً بوجه من الوجوه[٥٧٧]».

ويقول كذلك في الموضوع نفسه: «وكذلك هو ـ سبحانه ـ بكل شيء عليم، فيعلم الأشياء على ما هي عليه، **فما لم يكن موجوداً لا يعلمه موجوداً،** كما قال تعالى: ﴿قل أتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الأرض﴾، ولا يكون نفي هذا العلم نقصاً بل هو من تمام كماله، لأنه يقتضي أن يعلم الأشياء على ما هي عليه[٥٧٨]».

والحاصل أن شيخ الإسلام يقبل بفكرة أن ما لم يوجد في الأعيان لا يتعلق به العلم حال عدمه فإذا وجد تعلق به العلم الإلهي على ما هو عليه في ذاته.

ولكن ما لم يوجد في الأعيان يرى شيخ الإسلام أن الله تعالى يعلم أزلاً أنه سيقع في موطن كذا وكذا حتى لو كان من أفعال العباد؛ ذاك أن الله تعالى ـ بحسب ما يعتقد شيخ الإسلام ـ هو خالق أفعال العباد، وإذن فعلمه بها هو العلم الفعلي المؤثر.

والمقصود هنا أنه ليس في القرآن الكريم ما يدل على هذا العلم الأزلي بحسب ما يفهمه شيخ الإسلام رحمه الله، ولكن:

هل العلم المتقدم بحدوث الشيء يقتضي الأزلية؟

إن شيخ الإسلام رحمه الله تعالى يستدل ببعض الآيات التي تخبر عن وقوع أحداث مستقبلية، يستدل بها على هذا العلم الأزلي بحسب التصوّر الذي يراه، ولكن

---

(٥٧٧) السابق مج ن، ص ن

(٥٧٨) الدرء مج ٤: ٩

الواقع أن تلك الآيات لا تدل على مطلوبه، ولكنها تدل على أمور ستقع بناء على موجودات وسنن وقوانين، ولكن لا علاقة لها بهذا العلم الأزلي.

والعلم بما سيقع حتماً قبل وقوعه هو أمر معقول حين يكون مبنياً على (موجود)، وحين تتوافر شروط يتحتم بها، هذا هو المعقول، أما ما سوى هذا فما لم يقم عليه دليل فسيبقى مجرد دعوى.

في كتاب الله آيات فيها أخبار عن أمور مستقبلة، يحتج بها شيخ الإسلام على العلم الأزلي لله تعالى ـ العلم الأزلي حسب فهمه هو ـ، فمن ذلك مثلاً أنه يستدل على العلم الأزلي بإخبار الله تعالى أنه جاعل في الأرض خليفة، وأمثال هذا من الأخبار القرآنية، وفي هذا يقول:

«فإن الله قد أخبر عما يكون من أفعال العباد قبل أن تكون، بل أعلم بذلك من شاء من ملائكته وغير ملائكته، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]، فالملائكة حكموا بأن الآدميين يفسدون، ويسفكون الدماء قبل أن يخلق الإنس ولا علم لهم إلا ما علمهم الله، كما قالوا: ﴿لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا﴾ [البقرة: ٣٢]، ثم قال: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]، وتضمن هذا ما يكون فيما بعد من آدم، وإبليس وذريتهما، وما يترتب على ذلك.

ودلت هذه الآية على أنه يعلم أن آدم يخرج من الجنة فإنه لولا خروجه من الجنة لم يصر خليفة في الأرض فإنه أمره أن يسكن الجنة، ولا يأكل من الشجرة بقوله: ﴿وَقُلْنَا يَاآدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنْ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٣٥]، وقال تعالى: ﴿فَقُلْنَا يَاآدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلاَ يُخْرِجَنَّكُمَا مِنْ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى. إِنَّ لَكَ أَلاَّ تَجُوعَ فِيهَا وَلاَ تَعْرَى. وَأَنَّكَ لاَ تَظْمَأُ فِيهَا وَلاَ تَضْحَى﴾ [طه: ١١٧-١١٩]، نهاه أن يخرجها من الجنة، وهو نهي عن طاعة إبليس التي هي سبب الخروج، وقد علم قبل ذلك أنه يخرج من الجنة، وأنه إنما يخرج منها بسبب طاعته إبليس، وأكله من الشجرة؛ لأنه قال قبل ذلك: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠].

ولهذا قال من قال من السلف: إنه قدر خروجه من الجنة قبل أن يأمره بدخولها بقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، وقال بعد هذا: ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا

بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ [البقرة: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ. قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾ [الأعراف: ٢٤، ٢٥]، وهذا خبر عما سيكون من عداوة بعضهم بعضًا وغير ذلك، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ. وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ﴾ [يونس: ٩٦، ٩٧]، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦]، وهذا خبر عن المستقبل، وأنهم لا يؤمنون. وقال تعالى: ﴿لَأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [ص: ٨٥]، وقال: ﴿وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [السجدة: ١٣]، وهذا قسم منه على ذلك، وهو الصادق البار في قسمه، وصدقه مستلزم لعلمه بما أقسم عليه، وهو دليل على أنه قادر على ذلك.

وقد يستدل به على أنه خالق أفعال العباد؛ إذ لو كانت أفعالهم غير مقدورة له لم يمكنه أن يملأ جهنم، بل كان ذلك إليهم إن شاؤوا عصوه فملأها، وإن شاؤوا أطاعوه فلم يملأها.

لكن قد يقال: إنه علم أنهم يعصونه، فأقسم على جزائهم على ذلك، وقد يجاب عن ذلك بأن علمه بالمستقبل قبل أن يكون مستلزم لخلقه له، فإنه سبحانه لا يستفيد العلم من غيره، كالملائكة والبشر، ولكن علمه من لوازم نفسه، فلو كانت أفعاله خارجة عن مقدوره ومراده لم يجب أن يعلمها كما يعلم مخلوقاته.......... إلى آخره[٥٧٩]».

أما أن الله جاعل في الأرض خليفة فليس هذا إخباراً بالغيب لأن شيخ الإسلام رحمه الله في كتاب النبوات يذكر أن هذه الجنة التي دخلها آدم إنما كانت في الأرض[٥٨٠]! وليست هي جنة السماء، فآدم في الأصل إنما خلق في الأرض وكان في جنة من جنان الأرض، وهو قول محترم ولعلماء التفسير سجال قديم حول هذا الأمر فلا تدل الآية صراحة على أنه لم يكن في الأرض ثم كان، وإذن فحين خلق الله آدم في الأرض، وأخبر الملائكة بأنه جاعل في الأرض خليفة، فهو قد أخبر الملائكة بما

---

(٥٧٩) مجموع الفتاوى ٨: ٢٩٠

(٥٨٠) النبوات ص ٢٤٥

سيفعله هو في ذلك الوقت الذي اختاره، وليس في هذا ما يدل على العلم الأزلي ـ بمعناه المقتضي للجبر ـ البتة.

وإذا كان إبليس نفسه أدرك بطريقة ما أن آدم وزوجه سيكون لهما ذرية فقال: ﴿لأحتنكن ذريته إلا قليلاً﴾ فكيف لا يعلم الله تعالى أن آدم وزوجه سيكون لهما ذرية؟ وهذا علم سابق صحيح مبني على علم الله تعالى بأفعاله، وبما هو قائم وجوداً، ولكنه لا علاقة له بالعلم الأزلي الجبري ولا يثبته، فهناك فرق بين العلم السابق والعلم الأزلي ذاك أن البشر يعلمون علماً سابقاً بأشياء قبل أن تحدث على وفق مقدمات يقينية أو ظنية فكيف بالعليم الخبير سبحانه؟.

ولكن هذا شيء، والعلم الأزلي على الوجه الذي يقول به شيخ الإسلام شيء آخر.

وكذلك كون الناس منهم من سيؤمن ومنهم من سيكفر لا علاقة له أيضاً بالعلم الأزلي بل هو أمر متعلق بالسنن الربانية فإن الله تعالى يعلم أن البشر ليسوا شيئاً واحداً وأن هناك من ستمنعه أطماع الدنيا وأسباب السلطان من الإيمان، وهكذا.

وكذا أخبار الآخرة ففيها ما هو من أفعال الله وهو سبحانه يعلم أفعاله متى يقررها ومتى يفعلها، وهو سبحانه يعلم نفوس البشر وكيف تكون ردود أفعالهم، فأخبر عن أحوال أهل الجنة والنار وماذا سيقولون، ولا علاقة لهذا بالعلم الأزلي على الوجه الذي يقرره شيخ الإسلام.

وكل الآيات التي تفيد الإخبار بالمستقبل لو تمعّن فيها المتمعن لا يجد فيها ما يقطع بهذا العلم الأزلي على الوجه الذي يقرره شيخ الإسلام رحمه الله، والذي يقتضي الجبر على الحقيقة.

ثمار عقيدة العلم الأزلي كما يفهمها شيخ الإسلام:

بيّنّا ـ عن طريق الاستدلال بالشاهد على الغائب ـ ما المعنى (المعقول) من العلم، وأن العلم الأزلي على الوجه الذي يقول به شيخ الإسلام ـ والأشعرية أيضاً ـ إنما يكون معقولاً إذا كان الله خالقاً لأفعال العباد فهي مخلوقة لله ومفعولة لله، وبهذا فأفعال العباد بأعيانها وتفصيلها جارية على طريق حتمي، فهذا متفق ـ بهذه الطريقة ـ مع دلالة العقل.

لكن حين يكون العباد مستقلين بأفعالهم، وحين يكونون خالقين لأفعالهم ـ

وأفعالهم تشمل أفكارهم وإراداتهم وأعمالهم وحركاتهم وما يتولد عنها ـ بقدراتهم وإراداتهم الحرة، حين يكونون هم الخالقين لتلك الأفعال بحرية تامة وبإرادة واختيار فكل الاحتمالات مفتوحة ومتاحة ومتوقّعة، ثم يقال بالعلم الأزلي(٥٨١) على الوجه الذي يلغي تلك الاختيارات والاحتمالات ويضفي حتمية صارمة على أفعال العباد، فهذا جنوح إلى التناقض واللامعقول.

لكن حين يقال: إن الله تعالى عالم بكل ما هو قادر عليه، وهو قادر على أن يخلق أفعال العباد لو شاء، ولكنه تعالى لم يخلق أفعالهم فيهم، بل أعطاهم قدرة وهو تعالى يعلم كل ما يمكن أن يدخل تحت هذه القدرة من المقدورات، وبهذا فمهما فعل العباد أو لم يفعلوا لن يخرج عما علمه الله أزلاً بعلمه المحيط والشامل والإحصائي، فهذا كلام معقول لا غبار عليه.

وهكذا فهو سبحانه وتعالى عالم بأفعال العباد وعالم بما أقدرهم عليه سبحانه، عالم بأفعال العباد حال كونها ممكنة (أي أنه يجوز وقوعها وعدمه) فهذا هو حالها قبل أن تقع، فإذا وقعت علمها سبحانه واقعة كما علمها من قبل ممكنة، فإذا صنع الإنسان الطائرة لم يخرج هذا عن الممكنات التي يعلمها الله تعالى أزلاً، وإذا لم يصنع لم يخرج هذا عن الممكنات أيضاً، إذا صعد على القمر فهو من الممكنات التي يعلمها الله فإذا وقعت لم يتفاجأ رب العالمين بشيء لم يكن يعلمه! وإذا لم يصعد الإنسان على القمر لم يخرج عن علم الله تعالى. وهكذا.

كذلك من المعقول في الشاهد أن يعلم الذي لم يقع أنه سيقع حتماً بناء على موجود وثابت، وشروط موضوعية تثبت حتمية وقوعه، والعلم بممكن سيقع حتماً بناء على العلم بموجود ثابت هو أمر (معقول) نعقله في الشاهد، فكذلك في الغائب.

وإذا ثبت هذا في الشاهد، فليثبت في الغائب، وهكذا تزول إشكالات متعددة، وبهذا نستطيع أن نفهم القرآن الكريم وآيات العلم في القرآن الكريم فهماً متسقاً لا إشكال فيه.

إن نظرية العلم الأزلي التي ينادي بها شيخ الإسلام ابن تيمية ومن وافقه فيها

---

(٥٨١) العلم يطلق على (المعلوم) حين يقال: هذا علم أبي حنيفة، وما أوسع علم الشافعي، فالمقصود به المعلوم، وهذا ما أقصده أنا من العلم الازلي أي معلومات أزلية، أزلية من حيث كونها معلومات، وأزليتها اعتبارية لأنها حال كونها ممكنات إنما موجودة اعتباراً لا حقيقة.

كالأشعرية ونحوهم تثير إشكالات أحب هاهنا أن أشير إليها:

١ . تضفي الحتمية والجبرية على أفعال العباد وعلى سيرورة التاريخ، بل على أفعال الله تعالى نفسه، ويصبح العباد مجرد ممثلين لمسرحية مكتوبة سلفاً، وهذا ما ينكره المعتزلة.

٢ . تضعف أو تقتل روح المسؤولية والفاعلية للعبد وتؤدي إلى التواكل والخضوع والاستسلام، ومهما تكلمنا مع الفرد عن وجوب العمل وامتثال الأمر والنهي فسيبقى هاجس القدر حاضراً لديه، لأن الواقع بحسب هذه النظرية في مفهوم العلم الأزلي:

أن الله تعالى هو خالق أفعال العباد فهو الذي يخلق طاعتهم وهو الذي يخلق معاصيهم، والله تعالى يعلم أزلاً من سيؤمن ومن سيكفر، بل على الحقيقة هو خالق الكفر في الكافر والإيمان في المؤمن، وكل ما يجري إنما يجري على وفق ما سيخلقه الله في العباد من أفعال فعن أي فاعلية نتحدث؟ .

٣ . تثير إشكالات تؤدي إلى نسبة القبائح إلى الله تعالى، فإذا كان يعلم أزلاً أن فلاناً من الناس سيكفر إذا أرسل إليه الرسول فلماذا يرسل إليه الرسول أصلاً أليقيم عليه الحجة فقط ويوجب له النار؟ هذا مع كونه هو الذي يخلق الكفر في قلب الكافر والإيمان في قلب المؤمن، والمعصية في جسد العاصي، والطاعة في جسد المطيع، فيصبح الناس أحجاراً على رقعة الشطرنج ليس إلا! .

وإذا كان الله قد كتب أزلاً أنه سيخلق هذا الطفل من الزنا، فلا بد من الأسباب، والسبب الذي يخلق به من الزنا هو اجتماع الأب والأم المسافحين في ليلة معينة، فهل يستطيع الأب والأم ألا يزنيا تلك الليلة فيعطلا الإرادة الإلهية (المحتومة) بخلق هذا الطفل من الزنا؟! .

كم ذا نسمع شكاوى عباد الله من هذا القدر! وكم ينسبون فشلهم إلى الله تعالى وإلى المكتوب، ومع أننا نطالبهم بعدم الاحتجاج بالقدر إلا أن عقيدة القدر على هذا الوجه السائد تأبى إلا أن تكون مترسخة فما الفرق بين الاحتجاج وعدم الاحتجاج إذا كنت (أعتقد) و(أؤمن) أن الله هو فاعل كل تلك القبائح؟

إنها إشكالات تقع بحسب نظرية العلم الأزلي هذه، وهكذا يبطل التكليف وتضيع الحكمة من الوجود، ويتحوّل معنى الحياة إلى عبثية مطلقة لا تليق بحكمة الحكيم تعالى، ومهما علقنا تلك المتناقضات على الحكمة فلن نبطل حقيقة الأمر في ذاته، فإن الألفاظ والعبارات لن تكون إلا كذباً إذا كانت تخالف حقيقة الواقع.

كان من ضمن الأسئلة الناتجة عن إشكالية العلم الأزلي هذه ما يتعلق بقتل القتيل مثلاً وما يتعلق بالأرزاق:

إذا قتل القتيل فهل يكون مات بأجله؟ أم مات بالقتل؟ وهل إذا لم يقتل كان سيعيش؟!

أما على وفق عقيدة العلم الأزلي المسبق ونظرية المكتوب بحسب مذهب ابن تيمية ومن وافقه من الأشعرية: فنعم: لقد مات القتيل بأجله! ولو لم يقتل لمات وحده، ولهذا نجد عند الناس بعض الأمثلة الشعبية التي أنتجتها ثقافة الجبر: لو صبر القاتل على القتيل لمات وحده!.

السؤال هو: ما الدليل على هذا؟

وإذا كان مات بأجله فما ذنب القاتل؟ ما هو إلا أداة يحقق الله تعالى بها نهاية (الأجل) الذي كتبه على هذا العبد على يد ذاك العبد!.

يسأل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن المقتول: هل مات بأجله أم قطع القاتل أجله؟

فيجيب:

«المقتول كغيره من الموتى، لا يموت أحد قبل أجله، ولا يتأخر أحد عن أجله» ثم يقول: «والله يعلم ما كان قبل أن يكون، وقد كتب ذلك، فهو يعلم أن هذا يموت بالبطن أو ذات الجنب، أو الهدم أو الغرق، أو غير ذلك من الأسباب، وهذا يموت مقتولاً...» ثم يقول: «وعلم الله بذلك وكتابته له **بل مشيئته لكل شيء، وخلقه لكل شيء، لا يمنع المدح والذم والثواب والعقاب**...[٥٨٢]».

وإذن فالله تعالى سيخلق فكرة القتل والعزم إليه ثم القصد والإرادة ثم حركة القاتل ثم النتيجة وقد علم هذا أزلاً بل هو الذي حدّد موت الميّت، ومع هذا فالقاتل مذموم معاقب على الرغم من أنه هو الذي (سُخِّر) لتحقيق مشيئة الله!.

لماذا نغضب من إسرائيل إذا كانت آجال الألف والخمسمئة قتيل في غزة قد حتمت سلفاً وما إسرائيل إلا أداة فقط للمشيئة الإلهية؟!

لماذا نغضب ونثور حزناً على اللاتي تعرضن للاغتصاب في سجون الاحتلال

(٥٨٢) مجموع الفتاوى ٨: ٣٠٣

الأمريكي للعراق ما دام هذا قد كتب عليهن وما دام الله خلق في مغتصبيهن هذه الأفعال الشنعاء؟

إنهم مجرد أدوات لمشيئة الله! هل يملك أحد لمشيئة الله ردًّا؟

وإن استدلال ابن تيمية على هذه المسألة بقوله تعالى: ﴿إذا جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾ لا يخدم مطلوبه، فإن قصارى ما جاء في هذه الآية أن سنة الله اقتضت أن يموت العباد، فلا بد من نهاية لهذه الحياة فسواء طالت أو قصرت فهناك أجل، هناك مدة ما ستنتهي عندها الحياة، ولكن هذه الآية لم تبيّن أن هذا الأجل محدد بعينه مسبقاً من الأزل أم لا، وكذلك هذه الآية لم تبيّن من الذي يأتي بهذا الأجل هل الله هو الذي يأتي بهذا الأجل أم يمكن أن يتدخل العباد فيأتون به.

والخلاصة أن معنى الآية أن هناك أجلاً لا بد من مجيئه، لكنها لم تذكر أن مجيئه لا بد أن يكون محدداً من الأزل، ولم تذكر ما إذا كان العباد يتدخلون بتقديم هذا الأجل أو تأخيره.

ثم ما المقصود بالأجل؟ هل المقصود به انتهاء أعمار الأفراد أم انتهاء أعمار الأمم؟! أم المقصود به يوم القيامة حيث لكل أمة أجل هو يوم القيامة الذي سيأتي، أم أن المقصود بالأجل هو العذاب وأن المقصود بكل أمة هنا الأمم التي تستحق العذاب؟

فليست الآية قطعية إذن على أن المقصود بالأجل هو الأعمار المحددة قطعاً، وإذا ورد الاحتمال سقط الاستدلال.

لكن الواضح يقيناً وواقعاً أن متوسّط الأعمار يمكن أن يزيد أو ينقص لأسباب في طوق البشر بازدياد الوعي الصحي مثلاً أو بتحسين البيئة وتنظيم الغذاء وعادات الحياة. وهكذا.

ولذا فمن مات بإهمال الطبيب لا يقال إنه مات بأجله بل مات بإهمال الطبيب، ومن مات بحادث سيارة بسبب مخالفة مرورية لا يقال إنه مات بأجله بل مات بتهوره واستهتاره، وهكذا.

وكذلك الأرزاق:

أليس رزق اللص والحرامي والمرتشي والمرابي مكتوباً في الأزل أنه سيرزقه الله به ومنذ اللحظة التي قد ولد فيها؟ فلماذا يلام على رزق قد كتبه الله له؟ لو لم يكتب الله هذه اللقمة له من الأزل لما أكلها، هل يستطيع أن يخالف مشيئة الله؟!

إنها نتائج خطيرة تؤدي إليها هذه الاعتقادات. الاستمرار فيها لن يفضي إلا إلى مزيد من المشكلات والأزمات المتلاحقة على هذه الأمة.

لا يمكن لأمة تعتقد الجبر أن تنهض ولا أن تغير، وإذا كان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، فعلى الأمة أن تغير أفكارها وتنطلق انطلاقة جديدة بأفكار جديدة، إذا وضح للعقلاء طريق الحق.

وبعد كل هذا لا يعد ابن تيمية نظريته جبراً!

وإذ قد بلغت هذا الموضع من الحديث في هذا الموضوع فأحب أن أشير إلى أن ابن تيمية كان يستشعر في داخله أن قوله يؤدي إلى الجبر، ولهذا أراد ـ حسب إحدى استراتيجياته في ردّه على الخصوم وهي استراتيجية الحجاج اللغوي ـ أراد أن يبيّن أن نظريته في خلق أفعال العباد، وأن قدرة العباد المحدثة وإراداتهم الحادثة إنمي هي أسباب يفعل الله بها! أراد أن يبيّن لنا أن هذه النظرية لا تسمّى جبراً وأخذ يشرح هذا على وفق اللغة العربية فقال: «لفظ الجبر مجمل فإنه يقال: جبر الأب ابنته على النكاح، وجبر الحاكم الرجل على بيع ماله لوفاء دينه، ومعنى ذلك أكرهه، ليس معناه أنه جعله مريداً لذلك مختاراً محباً له راضياً به، قالوا: ومن قال: إن الله تعالى جبر العباد بهذا المعنى فهو مبطل، فإن الله أعلى وأجل قدراً من أن يجبر أحداً وإنما يجبر غيره العاجز عن أن يجعله مريداً للفعل مختاراً له، محباً له، راضياً به، والله سبحانه قادر على ذلك، فهو الذي جعل المريد للفعل المحب له الراضي به مريداً له محباً له راضياً به، فكيف يقال: أجبره وأكرهه كما يجبر المخلوق المخلوق، مثل ما يجبر السلطان والحاكم والأب وغيرهم من يجبرونه إما بحق وإما بباطل، وإجبارهم هو إكراههم لغيرهم على الفعل، والإكراه قد يكون إكراهاً بحق، وقد يكون إكراهاً بباطل[٥٨٣]».

فالله عند ابن تيمية لم يجبر العبد على المعصية لأنه يخلق في قلب العبد رضاه بهذه المعصية!

وهذه الحجة أقرب إلى أن تكون على العكس مما يريده شيخ الإسلام من أن تكون على وفق ما يريد.

---

(٥٨٣) مجموع الفتاوى ٨: ٢٧٤

إن العبرة ليست في الألفاظ ولكن في المعاني، وحين يخلق الله في قلب العبد الرضا بالمعصية فإن الرضا بالمعصية معصية أيضاً! ثم سيعذبه على ما خلقه فيه، ومع هذا فلا يعد هذا عند ابن تيمية جبراً! لأن المجبور هو الذي يفعل خلاف ما يريد!

والواقع أن فعل المرء خلاف ما يريد أهون ألف مرة من هذا المعنى الذي يريد أن يسوغه ابن تيمية.

إن إجبار الأب ابنته على النكاح على الأقل يثبت لها إرادة مخالفة! ولكنها غير مستطيعة أن تنفذ إرادتها، وحتى لو أن أحداً أجبر غيره على معصية وهو لا يريدها، فإنما يفعلها مجبراً لأنه لا يستطيع غير هذا، وهو على الأقل له إرادة وهو كاره لما أجبر عليه، فيرفع هذا عنه العقوبة واللوم على أقل تقدير.

غير أن المعنى الذي يطرحه شيخ الإسلام هنا أعمق بكثير من هذا وأخطر بكثير، وأشد بكثير، فهاهنا لم يعد للعبد إرادة أصلاً، فالله يخلق في عبده المعصية، ويخلق في قلبه إرادتها وحبها والرضا بها! ثم يعذبه يوم القيامة!

وسواء سمّينا هذا جبراً أو سميناه ما يخطر بالبال من الأسماء، فحديثنا هو عن هذا المعنى!

هل يجعل الله العبد فاعلاً للمعصية مريداً مختاراً لها محباً لها راضياً بها ثم يعذبه عليها؟!

هذا هو السؤال! هذا هو الموضوع.

وابن تيمية هنا يقر وبشكل قطعي أنه جبري محض، بل هو في الحقيقة وبهذا الطرح يتعدى مرحلة الجبر إلى ما هو أعمق منها!.

وهنا نطرح هذا السؤال الكبير:

هل يصلح فكر شيخ الإسلام ابن تيمية الذي تتبناه اليوم كبرى الحركات الإسلامية في القضاء والقدر لبناء نهضة؟

وبعد:

لعل القارئ الكريم يستشكل ما ذكرته من رأي المعتزلة ـ وهو قول الزيدية أيضاً ـ في مسألة القدر وعلاقتها بالعلم الإلهي وبأفعال العباد، لأنه يفهم النصوص بطريقة أخرى، اعتاد عليها ونشأ عليها.

حسن: لم أفصّل في شرح كل تلك النصوص، لكن حسبي أني أشرت أنها يمكن

أن تفهم بطرائق أخرى، كذلك ربما يستشكل القارئ أن ما نقلته عن المعتزلة من آراء يختلف مع بعض الأحاديث الآحادية التي يؤمن بها.

أقول: الأحاديث الآحادية في هذه المسألة تبقى ظنية الثبوت، وظنية الدلالة بل لو جمعت تلك الأحاديث لظهر فيها غير قليل من التناقضات والإشكالات.

ومن المشكلات التي نعانيها في بنائنا المعرفي أننا نبني (القينيات) على (الظنيات) في الوقت الذي نتلو فيه قول الله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾، وقوله تعالى: ﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾، وغيرها من الآيات.

ربما يحب القارئ أن يستمر في عقيدة (السكوت) أو (اللاأدرية) في مسألة القدر بحجة أنه (سر الله)!.

أقول: ليس في الإسلام أسرار! وإلا فقد فتحنا الباب لكل ذي دين باطل وعقيدة فاسدة أن يقول: هذا سر من أسرار الله! فالتثليث سر من أسرار الله مثلاً! وهكذا نفتح الباب لتسرب الاعتقادات الفاسدة بحكم أنها من (أسرار الله)، وإذا كان الله يريد من العباد أن يؤمنوا بما لا يعقلون، فما الفرق بيننا وبين أصحاب العقائد الغريبة المتناقضة التي لا تعقل؟ وإذا ساغ لنا أن نؤمن بما لا يعقل، فلنسوِّغ لهم أن يؤمنوا بما لا يعقل أيضاً فلا وجه للومهم حتى لو كانت مذاهبهم تؤدي إلى التناقض والإحالة.

وبعد، إنها فرصة نفكر فيها في واقعنا وفي أفكارنا وفي تصوراتنا عن إلهنا سبحانه وتعالى، إنها فرصة للمراجعة والتفكير ثم التقرير بعد ذلك، وعسى أن نكون بهذا الكتاب دفعنا دفعة بهذا الاتجاه.

ماذا لو فسر القرآن على أساس أن الله خلق أفعال العباد؟

أريد أن أختم بحثي هذا بمسرد لآيات من كتاب الله تعالى يوجه الله فيها أشد اللوم والتوبيخ للكافرين والعصاة، وأريد أن أبدل ما يفيد أنهم هم الفاعلون لأفعالهم، بكون الله تعالى هو خلقها فيهم، أو هو أرادها منهم، أو هو قضاها عليهم، ودعونا نتأمل كيف سيتحول الخطاب:

الآيات التي فيها نسبة العمل للإنسان	تفسيرها بخلق الله وإرادته لهذا العمل
إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ [البقرة/ ٦]	إن الذين خلق الله فيهم الكفر وأراده منهم، سواء عليهم أخلق فيك إنذارهم أم لم يخلق فيك إنذارهم لن يخلق فيهم الإيمان!
لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ [المائدة/ ٦٢]	لبئس ما خلق الله فيهم وأراده منهم
وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ [المائدة/ ٦٦]	وكثير منهم ساء ما خلقه الله فيهم وأراده منهم.
وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ [الأنعام/ ٤٣]	وخلق الله في الشيطان تزيين ما خلق الله فيهم وأراده منهم.
وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ [الأنعام/ ٨٨]	ولو خلق فيهم الإشراك وأراده منهم لحبط ما خلقه الله فيهم وأراده منهم.
فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ [الأعراف/ ١١٨]	وبطل ما خلق الله فيهم وأراده منهم.
فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (٩٢) عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ [الحجر/ ٩٢، ٩٣]	فوربك لنسألنهم عما خلق الله فيهم وأراده منهم.
أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَنْ يَسْبِقُونَا [العنكبوت/ ٤]	أم حسب الذين خلقنا فيهم السيئات وأردناها منهم أن نخلق فيهم أن يسبقونا
وَالَّذِينَ لاَ يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلاَ يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلاَ يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا [الفرقان/ ٦٨]	والذين لم يخلق الله فيهم عبادة إله آخر، ولم يخلق الله فيهم قتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، ولم يخلق فيهم الزنا، ومن يخلق الله ذلك فيه، ويرده منه يلق أثاماً

وهكذا فلو أننا فعلنا هذا في كل الآيات التي فيها نسبة فعل معين أو الأفعال مطلقاً إلى العباد، فكيف ستكون النتيجة؟!.

ولعل القارئ الكريم هنا يستحضر بعض آيات القرآن الكريم التي يثبت فيها أن الله ﴿خالق كل شيء﴾، ولست أريد أن أستعرض كل آية في القرآن الكريم، ولكن المرجو من القارئ الكريم أن ينظر في السياق التي وردت فيها هذه الآية وأشباهها، فسيجد أنها تتكلم عن خلق الأجسام والكائنات ولا تتكلم عن أفعال العباد. هذا أولاً.

وثانياً فإنه من السائغ أن ترد آيات فيها عموم ويكون العقل هو الذي يخصص ما لا يدخل ويندرج في تلك العموميات، فقوله سبحانه عن الريح التي أهلكت قوم عاد: ﴿تدمر كل شيء بأمر ربها﴾ لا يقتضي أنها دمرت كل شيء فإنه من المعلوم أنها لم تدمر الشمس ولا القمر مع أنهما من الأشياء.

ولو كان الله خالق أفعال العباد لوجب أن تكون كلها متقنة! فإن الله سبحانه يقول: ﴿صنع الله الذي أتقن كل شيء﴾ ومعلوم أن أفعال العباد متفاوتة، ولهذا يقول سبحانه: ﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت﴾، وهذا يدل على أن أفعال العباد غير داخلة في مخلوقات الله.

وبعد، فإن من الفضلاء من يقول: إن الأفضل أن يقال: إن الإنسان كاسب لأفعاله وفاعل وعامل، دون أن يقال بأنه يخلق أفعاله.

حسن، لا مشاحة في الاصطلاح فكلا الأمرين وردا في القرآن الكريم، وما دمنا نعتقد أن أفعال العباد هم الذين أوجدوها، **وأن الله ليس هو من أوجدها، وليس هو من فعلها، وليس هو من أحدثها، وليس هو من خلقها**، فلا بأس بعد ذلك إن قلنا بأنهم كاسبوها أو خالقوها ولا بأس أن يصرّح بأن الإنسان كاسب لأفعاله وخالق لها، ما دام القرآن الكريم صرّح بهذا في عدة مواطن.

وبعد، فعسى أن أكون في هذا البحث قد تحرشت ببعض مسلّماتك أخي القارئ، وعسى أن يكون هذا البحث قد أثر فيك بطريقة ما، ما هو إلا محاولة للفهم وتلمس الطريق، والله تعالى المسؤول بلطفه أن يعيننا على ذلك.

القسم الرابع

هل العقل مقدَّم على النقل؟

قراءة نقدية في كتاب درء التعارض
لشيخ الإسلام ابن تيمية

«من قال: لا أصدّق ما أخبر به حتى أعلمه بعقلي فكفره ظاهر، وهو ممن قيل فيه: ﴿وإذا جاءتهم آية قالوا: لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله، الله أعلم حيث يجعل رسالته﴾ [الأنعام: ١٢٤]، وقوله تعالى: ﴿فلمّا جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون * فلمّا رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين* فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا﴾ [غافر: ٨٣- ٨٥]»

درء تعارض العقل والنقل
مجلد ١: ٢٠٩

«ولهذا كان ابن النفيس المتطبب الفاضل يقول: ليس إلا مذهبان: مذهب أهل الحديث، أو مذهب الفلاسفة، فأما هؤلاء المتكلمون فقولهم ظاهر التناقض»

درء تعارض العقل والنقل
مجلد ١: ٢١٦

المقدّمة

لا أبالغ حين أقول إن شيخ الإسلام ابن تيمية هو المؤثر الأكبر والأعمق اليوم في الثقافة الدينية السائدة للمجتمعات الإسلامية بعامة، ولكبرى الحركات الإسلامية المعاصرة بخاصة(٥٨٤)، باختلاف أطيافها وتوجهاتها، ودرجاتها المتفاوتة عنفاً وسلماً، وطرائقها المتباينة تأثيراً وعملاً، **أدركت ذلك في قرارة نفسها أم لم تدركه، وأقرت به أم لم تقر!**.

لقد خاض شيخ الإسلام رحمه الله معارك فكرية ضارية تحدى بها الفكر السائد في زمانه، في العقيدة وفي الفقه، فجادل وناظر، وكتب وألّف، وراسل وناصح، وسجن وعذب؛ من أجل ما يعتقد أنه الصواب، فقدّم نموذجاً للعالم العامل الذي يضحّي بحريته وربما بروحه من أجل أن يقول الحق الذي يعتقده ويؤمن به.

ولو أن أحداً سألني ـ إن كان لمثلي رأي ـ عن أكبر ما يُشكر لشيخ الإسلام، لأجبت بلا تردد: وقوفه بقوة في وجه الفكر الخرافي القبوري الرجعي، وترسيخه لمفهوم توحيد الألوهية، وتقديمه نظرات فريدة في الفقه الإسلامي، إضافة إلى نظريته اللافتة للانتباه في المصلحة في الشريعة الإسلامية، وقوله بالتحسين والتقبيح العقليين.

أما إنتاجه، فيهولك من شيخ الإسلام هذا الاسترسال وطول النفس في التأليف والكتابة، إضافة إلى قوة في التعبير والمناقشة، وهذا لا يعني أن الشيخ قد أصاب كبد الحقيقة في كل ما يقول، فما هو إلا عالم مجتهد من علماء المسلمين يصيب ويخطئ، شأنه شأن غيره من كبار العلماء والمصلحين.

---

(٥٨٤) في كتابه (القدر عند ابن تيمية) يذكر الأستاذ راشد الغنوشي ـ سدده الله ـ أن ابن تيمية هو (أبو الصحوة الإسلامية)، فتأمل.

إن من أبرز مؤلفات الشيخ الطنانة كتابه الشهير (درء تعارض العقل والنقل) الذي وجهه إلى علماء الكلام على وجه العموم وإلى الأشعرية على وجه الخصوص، واستفرغ فيه الوسع والطاقة للرد عليهم حتى استغرق منه عشرة أجزاء مجموعة في خمسة مجلّدات.

لقد خاض الشيخ غمار هذا الموضوع الشائك، القديم الجديد، الذي ما نزال نعيش صراعاً حوله حتى اليوم؛ فأيهما المقدّم؟ العقل أم النقل؟ أم أن المقدم هو العقل تارة والنقل تارة؟ وهل هناك تعارض بينهما؟ وإذا كان هناك تعارض فهل هو تعارض بين العقل و(النص)، أو بين العقل و(ظاهر النص) على التحقيق؟ وهل ظاهر النص هو النص نفسه؟ أو أن ظاهر النص هو وجه من أوجه متعددة قد يحتملها النص؟ وهل النزاع ـ على وجه الحقيقة ـ بين من يقدم العقل من جهة، ويقدم النقل من جهة أخرى؟ أم أن النزاع ما هو إلا بين منظومتين عقليتين كل منهما يقرأ النص بطريقة مختلفة عن الآخر؟ وحين نقدم النص على العقل فهل نحن ـ حقاً ـ نقدم النص؟ أم أننا ـ على التحقيق ـ نقدم حكماً عقلياً فهمناه من النص على حكم عقلي آخر قد يفهم من النص؟

لا خلاف بين كلا الفريقين المختلفين على أنه لا تعارض بين العقل والنقل من حيث المبدأ، ولكن السؤال هو: من أين يأتي هذا التوافق؟ هل تُجيَّر أحكام العقل لصالح ما نظنه هو ظاهر النص مهما تكن النتيجة وبهذا يكون ما ظننا أنه (ظاهر النص) هو المقدّم؟ أو يؤوّل الخطاب القرآني على ضوء اللغة العربية ليتفق مع ثمرات العقل ونتائجه بحيث يكون العقل هو المقدّم مطلقاً؟ وأين يقع ابن تيمية بين هذين المنهجين؟.

تلك الأسئلة هي ما طمحت إلى الإجابة عنها في هذا الكتاب المتواضع، ولو بشكل مقارب، مقارناً بين ما يقوله شيخ الإسلام وما يقوله المتكلمون، على أني أحب أن أنوّه إلى أني لم أدخل في التفاصيل الدقيقة، وما يتفرع عنها من تشقيقات كلامية ما أكثرها؛ ذاك أني لن يسعني للحديث فيها ـ لو ولجت هذا المولج ـ آلاف من الصفحات.

لهذا اقتصرت فقط على سَوْق الأوجه التي سردها شيخ الإسلام ومناقشتها، ففي هذا بلاغ وكفاية للناظر المستفيد.

كما أني هاهنا حين أثير إشكالات أو أو أوافق أو أرد فإنما أطرح ما قد يثار بشكل

طبيعي تجاه ما يطرحه شيخ الإسلام، بغض النظر عن المرجعية الأيدولوجية أو المعرفية لما يمكن أن يثار من أسئلة وإشكالات.

وقد كسرت بحثي المتواضع هذا على تمهيد وفصلين:

أما التمهيد فقد تعرضت فيه لبيان المقصد من تأليف ابن تيمية لكتابه درء التعارض، ومن المعني به، مع بعض المناقشات التي شعرت أن لا بد منها، في مهاجمته للمتكلمين الذين تصدى في كتابه هذا للرد عليهم.

أما الفصلان:

فالأول: خصصته لمناقشة الأوجه التي بها يدرأ شيخ الإسلام التعارض بين العقل والنص على حسب طريقته ورؤيته.

والثاني: فقد جعلته لبيان الاستراتيجيات التي اتخذها ابن تيمية ليهدم منهج علم الكلام الذي يقدّم العقل على النقل.

ربما يظن بعض الناس أن المسألة لا تستحق البحث أصلاً، وأنها ضرب من الترف الفكري فلا داعي لإنفاق الجهد والوقت من أجلها.

وهذا كلام معترض عليه؛ فإن للمسألة تبعات وثمرات وعواقب ولزومات يترتب عليها منهج حياة كامل.

عزيزي القارئ الكريم:

إني أرجو ـ حقاً ـ أن أكون قد قدمت صورة واضحة، أو حتى مقاربة، عن مجلى من مجالي فكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، في هذا الكتاب النفيس من كتبه وأكثرها شهرة على الإطلاق.

ربما تجد في هذا البحث الذي جعلته قسماً في هذا الكتاب الذي بين يديك شيئاً من تكرار فرضه عليّ أسلوب شيخ الإسلام رحمه الله؛ ذاك أنه يكرر الوجه الواحد بأكثر من طريقة، تجبرك على أن تكرر أفكارك نفسها وفقاً لتكراره هو، وهو أمر ممل، فأرجو المعذرة عن هذا.

كما أعتذر عن أي عثكلة في الأسلوب الذي حرصت أشد الحرص على أن يكون ناصعاً موصلاً الفكرة إلى ذهن القارئ من أقرب الطرق؛ ذاك أن لعلم الكلام مصطلحات وطريقة في العرض لا يسع الخائض فيه ـ شأنه شأن غيره من العلوم ـ ألا

يصطبغ بصبغته وعورة وسهولة، ولهذا فقد تحتاج قراءة هذا الكتاب مزيداً من تركيز القارئ وصبره.

وأعتذر أيضاً عن طريقة ترتيب الكتاب فقد فرضها علي شيخ الإسلام بحسب ترتيبه هو فإنه ينهمر كالسيل تتدفق أفكاره تدفقاً وقد يجرف السيل معه جذع شجرة يرتطم بأطراف النهر، وقد يحمل معه بعض الحصا وأوراق الشجر، والناقد في كثير من الأحيان أسير لمنقوده، ومرتبط به وبأسلوبه وطريقته. فأرجو المعذرة مرة أخرى.

وبعد، فأحب أن أختم هذا المقام بهذه القصة التي تلاها على مسامعنا أحد الواعظين، قال: إنه سافر مرة من إحدى مدن الشام إلى مدينة أخرى في فصل الشتاء، وإنه لفي طريقه وإذ به يرى لوحة قد كتب عليها: الطريق إلى مدينة كذا مسدود لتراكم الثلوج، قال: فرجعت أدراجي، وكان في الطريق حمار يتابع مسيره في الطريق المسدود الذي تتراكم فيه الثلوج.

قال الواعظ: إن (العقلاء) يتبعون النص ويتقيّدون بالنص ولهذا يفلحون! أما هذا الحمار وإخوانه من (البهائم) فهم (واقعيون) يسيرون مع (الواقع) غير آبهين بـ (النص)!.

هكذا قال! وتلحظ أنه خلق بينونة واضحة بين الواقع والنص.

أما أنا فأقول: ماذا لو كانت هذه اللوحة التي تحذر من تراكم الثلوج منصوبة في الطريق لكن في حمّارة القيظ (أي في الصيف وقت اشتداد الحر) لا في صبّارة الشتاء؟ أكان هذا الواعظ الطيب سيتقيّد بالنص حينئذ وقد علم أنه لا ثلوج ولا يحزنون؟ وإذا تقيّد بالنص فرجع هو أدراجه، ولكن استمرّ ذلك الحمار في طريقه غير آبه باللوحة، فأيهما الأعقل في تلك اللحظة؟ هو أو الحمار؟ وبمعنى آخر: النصوصيون أو الواقعيون؟!

إن النص خبر عن الواقع، إنه عبارة عن الواقع، وإن اتباع النص ليس من أجل أنه نص فقط، ولكن لأنه نص يوافق الحق، لا يخالف بدائه وقطعيات العقل، ولا يخالف بدائه وقطعيات الواقع، ولهذا يحسن من الواعظ اتباع ذلك النص في الشتاء لأنه حق، ولكن يقبح منه اتباع ذلك النص في الصيف لأنه في هذه اللحظة باطل.

في الحالة الأولى كان النص يوافق الواقع، أما في الحالة الثانية فكان النص مخالفاً بشكل قطعي للواقع.

ولهذا اتبعنا النص القرآني، لقد اتبعنا النص القرآني الذي دلّنا على أنه من عند الله أنه ليس فيه ما يخالف بدائه وقطعيات العقول، ولا فيه ما يخالف بدائه وقطعيات الواقع، ولو أن النص القرآني يخالف الواقع قطعاً أو يخالف العقل قطعاً، فلن يكون حينئذ من عند الله.

وبعد، فإني أرحب بأي نصح أو توجيه أو مناقشة أو نقد أنا في أشد الحاجة إليه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

تمهيد

موضوع الكتاب والمقصد منه ومن المخاطب به وأساس النزاع

عرض ومناقشة

المفتاح الذي نفهم به كتاب درء التعارض:

إن المفتاح الذي به نستطيع الولوج إلى عالم هذا الكتاب (درء تعارض العقل والنقل) هي قاعدة المتكلمين التي بدأ بها شيخ الإسلام ابن تيمية يرحمه الله خطابه، والتي تنص على أنه:

«إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات؛ فإما أن يجمع بينهما وهو محال؛ لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يردّا جميعاً. وإما أن يقدّم السمع وهو محال؛ لأن العقل أصل النقل، فلو قدّمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً، فوجب تقديم العقل، ثم النقل إما أن يتأول، وإما أن يفوّض. وأما إذا تعارضا تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما، ولم يمتنع ارتفاعهما»[٥٨٥].

هذا هو ما أراد ابن تيمية أن يناقشه في هذا الكتاب، فيقول معلقاً على هذه القاعدة: «هذا الكلام قد جعله الرازي[٥٨٦] وأتباعه قانوناً كلياً فيما يستدل به من كتاب الله تعالى وكلام أنبيائه عليهم السلام وما لا يستدل به، ولهذا ردوا الاستدلال بما جاءت به الأنبياء والمرسلون في صفات الله تعالى، وغير ذلك من الأمور التي أنبأوا

(٥٨٥) درء تعارض العقل والنقل، (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٧هـ)، مج١: ١٠٧

(٥٨٦) وهذا يشير إلى أن رده موجه إلى المتكلمين بعامة وإلى الأشعرية بخاصة، لاسيما وأكثر علماء عصره إنما كانوا من السادة الأشعرية.

بها، وظن هؤلاء أن العقل يعارضها، وقد يضم بعضهم إلى ذلك أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين[(٥٨٧)]»[(٥٨٨)].

المخاطبون بهذا الكتاب وأنواعهم:

ثم يضيف: «ومثل هذا القانون الذي وضعه هؤلاء يضعه كل فريق لأنفسهم قانوناً فيما جاءت به الأنبياء عن الله، فيجعلون الأصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه هو ما ظنوا أن عقولهم عرفته، ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تبعاً له؛ فما وافق قانونهم قبلوه، وما خالفه لم يتبعوه»[(٥٨٩)].

فابن تيمية يرى أن هؤلاء يضعون قانوناً (يظنون) أن عقولهم عرفته، وهذا ما ينقمه عليهم ابن تيمية، لكن الواقع أن المتكلمين يفرقون بين القطعي والظني، فهم في الحقيقة (يقطعون) بما أوصلهم إليه الدليل، وليسوا (يظنون) كما يقول شيخ الإسلام رحمه الله، ويمكن للمتكلمين أن يقولوا لابن تيمية: فإنك أيضاً تحمل النص على ظاهره وليس لديك دليل من النص قطعي يوجب الأخذ بالظاهر، وينهى عن التأويل؛ فأنت أيضاً تحمل النص على ما (تظن) أنك عرفته بعقلك، وليس هناك سبيل لكي نصل إلى الحق نحن وأنت إلا بالأدلة العقلية، وحينئذ فلا بد من البحث عن قانون عقلي نفهم به النص القرآني شئنا أم أبينا، ولكن السؤال هو: أي القوانين العقلية هو الصواب، هذا موطن النزاع في الحقيقة بين المناهج المختلفة.

ويتابع ابن تيمية كلامه[(٥٩٠)] فيشبِّه فعلَ المتكلمين هذا بفعل النصارى فيما جعلوه

---

(٥٨٧) بما أن النص خبر عن الواقع، فالواقع يبقى هو الأصل المخبَر عنه، أما الخبر فهو عبارات ولغويات قد تفهم بأكثر من طريقة، لذا فإن المرجع يجب أن يكون هو قطعيات الواقع، أو قطعيات العقل، فينظر إلى النص بنظّارة الواقع وبمنظار العقل، وليس العكس، حتى يفهم النص منسجماً مع بدهيات وقطعيات الواقع، ومع بدهيات وقطعيات العقل، أما الواقع الظني والعقلي الظني فسيبقى ظنياً يتعامل معه على ما هو الأخلق والأرجح والأولى، ولكن البدهيات والقطعيات التي لا خلاف فيها يجب أن تكون هي الميزان التي توزن به الأمور، وهي المنظار الذي يقرأ به النص، وإلا دخلنا في ظلمات وجهالات لا تنتهي باسم الله وباسم النص الديني!.

(٥٨٨) الدرء مج ١: ١٠٩

(٥٨٩) الدرء، مج ١: ١١٠

(٥٩٠) السابق نفسه.

من (أمانتهم) ـ على حدّ تعبيره ـ، فردوا نصوص التوراة والإنجيل إليها، فغلطوا في الفهم، أو في تصديق الناقل، بعكس هؤلاء (أي المتكلمين الذين يتصدى للرد عليهم في كتاب الدرء) فغلطهم ليس في مجرد الفهم أو تصديق الناقل، ولكن غلطهم هو أنهم وضعوا من عندهم قوانين على ما رأوه بعقولهم، فغلطوا في الرأي والعقل، وعليه فإن النصارى عند شيخ الإسلام «أقرب إلى تعظيم الأنبياء والرسل من هؤلاء»[٥٩١] ـ أي المتكلمين ـ!، ذاك أن النصارى ـ كما يرى ـ يخضعون للنص ابتداء ولكنهم أساؤوا في الفهم وفي تصديق نقلة النصوص يقبلونها على علاتها، بعكس الجهمية[٥٩٢] والفلاسفة الذين تنبني آراؤهم «على ما يقرون هم بأنه مخالف للمعروف من كلام الأنبياء[٥٩٣]».

فالفرق بين النصارى وبين المتكلمين ـ عند شيخ الإسلام ـ هو أن النصارى يقدمون النص ثم يخطئون في فهمه أو يقبلونه بدون تدقيق في شروط الأخذ به، فهم في جميع الأحوال لا يخرجون عن كونهم معظمين لكلام الأنبياء لا يخرجون عن (المعروف) من كلامهم ـ على حد تعبيره ـ[٥٩٤]، أما المتكلمون فهم يقدّمون قوانينهم التي يظنون أنهم عرفوها بعقولهم على النصوص فمشكلتهم مع النصوص نفسها، فينظرون في (المعروف) من كلام الأنبياء فيصرفونه إلى ما يوافق قوانينهم التي توصلوا إليها بعقولهم، ومن أجل هذا كان النصارى أقرب إلى تعظيم كلام الأنبياء لأنهم يجرونها على ظاهرها ويحملونها على المعروف من كلامهم، بعكس المتكلمين، فهم أدنى درجة من النصارى في هذا الباب، فلاحظ هذا أخي القارئ.

وتأمل أيضاً جعله (ظواهر النصوص) هي (المعروف) من كلام الأنبياء. وبحسب هذا المنهج؛ فإنه إذا كان النص يشتمل على معنيين: فيجب حمله على ظاهره ولا مقصد منه إلا ظاهره دون أي معنى آخر محتمل، وحمله على ظاهره ـ عند شيخ الإسلام ـ هو المعروف من كلام الأنبياء، وإذن فحمله على المعنى المحتمل الآخر انحراف عن (المعروف) عن كلام الأنبياء وهذا ما وقع فيه المتكلمون كما يقول.

---

(٥٩١) السابق

(٥٩٢) وهو يقصد بالجهمية هنا المتكلمين الذين يعدهم من أنواع الجهمية، وهو جلي جداً في كتابه هذا.

(٥٩٣) الدرء، مج ١: ١١٠

(٥٩٤) السابق نفسه.

غير أن من حق المتكلمين أن يقولوا: إن القول بأننا نخالف المعروف من كلام الأنبياء هو دعوى تحتاج إلى دليل، فمورد النزاع بيننا وبينك هو: هل الظاهر فقط هو المعروف من كلام الأنبياء؟ فموطن النزاع بيننا وبينك تجعله أنت دليلاً مع أنه هو الدعوى نفسها التي تحتاج إلى دليل! وأنت جعلت الدعوى نفسها دليلاً على بطلان كلامنا هنا، فكيف تجعل الدعوى نفسها دليلاً؟ فهذا هو ما يسمّى: المصادرة على المطلوب.

وإذن فعيب هؤلاء المتكلمين الذين يناقشهم ابن تيمية في هذا الكتاب هو أنهم يضعون لأنفسهم قانوناً عقلياً ابتداء[٥٩٥]، يفهمون به نصوص الكتاب والسنة ويحملون ظواهر الكتاب والسنة على ما يوافق هذا الدليل العقلي، ومعنى هذا أنهم يرون أن (ظواهر) نصوص الكتاب والسنة هي بخلاف هذا القانون العقلي الذي يضعونه ولهذا يقومون بالتأويل، إذ هذا القانون العقلي منظومة مستقلة بنفسها عن النص، وبها يقرأ النص، فما وافقها أخذ كما هو، وما كان ظاهره على خلافها، فإما أن يؤوّل إن كان يقبل التأويل، أو يفوّض ـ عند بعض المتكلمين ـ ويقر العقل بعجزه عن استيعابه[٥٩٦]، وإذن فيبقى بلا معنى مفهوم.

وهذا ما يرفضه ابن تيمية كل الرفض، إذ التأويل مبني على القول بالمجاز في القرآن الكريم، وهو ما يبطله ابن تيمية ليهدم كلام المتكلمين من أساسه، أما التفويض فمبني على أن الله خاطب العباد بما لا يعقلون ولا يفهمون ثم يأمرهم بتدبره وفهمه، وهذا ما لا يجوز في حق الحكيم تعالى، ولهذا يهاجم ابن تيمية التفويض.

إن ما ينقده ابن تيمية على هؤلاء القوم أنهم يجعلون العقل أصلاً للنقل، فالعقل ـ في نظرهم ـ مقدّم على النقل، ويقولون: «إننا لو قدمنا النقل على العقل، لقدحنا في العقل الذي هو أصل، والقدح في الأصل قدح فيما ينبني عليه». ولمّا كان النصارى يسلّمون بالنقل ويقدمونه على العقل، كانوا أقرب إلى تعظيم الله تعالى وأنبيائه ـ برأي

(٥٩٥) أي أنهم يؤصلون في البداية لمنهج معرفي يرتضونه ينظرون من خلاله إلى النص.

(٥٩٦) يرفض المعتزلة ما يسمى (التفويض) فالله تعالى يستحيل أن يخبر العباد بما لا يعقلون ثم يكلفهم بتدبره وفهمه؛ لأن التكليف بما لا يطاق قبيح، ولا يليق بالحكيم سبحانه وتعالى الذي أنزل الكتاب بياناً للناس أن يعمّي ويلبّس عليهم ويخاطبهم بما لا يعقلون، لاسيّما وهو ـ سبحانه ـ يتوعد الذين لا يعقلون ولا يتدبرون ومن في قلوبهم أكنة عن فهم الكتاب بالعذاب الأليم.

شيخ الإسلام ـ لأنهم ينطلقون بادئ ذي بدء من (التسليم بظاهر بالنقل)، وإن غلطوا فيه فغلطهم من جهتين: فهمه أو تصديق ناقله، بخلاف عامة المتكلمين والفلاسفة الذين يكمن غلطهم في تقديم (آرائهم) على النقل، ووضعهم قانوناً عقلياً أو منظومة معرفية (أبستمولوجية) بها يفهمون النص، وعلى أساسها يؤولون ما لا يتفق ظاهر النص معه. فهذا هو جرمهم الذي فضّل ابن تيمية النصارى عليهم به، بالرغم من كون النصارى في أصل اعتقادهم يعتقدون ما لا يعقل كاعتقاد الواحد ثلاثة والثلاثة واحداً مثلاً!.

ثم يعطف ابن تيمية القول على هؤلاء (الفلاسفة والمتكلمين) فيقرر أن لهم في نصوص الأنبياء طريقتين:

أ. طريقة التبديل.

ب. طريقة التجهيل.

أما أهل التبديل عنده فطائفتان:

أ. أهل الوهم والتخييل

ب. أهل التحريف والتأويل.

أما أهل الوهم والتخييل فهم الفلاسفة الذين يقولون: إن أخبار الأنبياء عن الله واليوم والآخر والملائكة والجنة والنار وغيرها ليست مطابقة للأمر في نفسه، وإنما هي مجرد تمثيلات وتخييلات لتقريب الأمر للبشر لا أكثر، فلا أبدان تعاد، ولا نعيم ملموس، ولا عقاب محسوس، فهو إخبار بغير الواقع، وهو ـ وإن كان كذباً ـ فهو كذب لمصلحة العباد؛ إذ كانت مصلحتهم لا تتحقق إلا بهذه الطريقة، وقد قال مثل هذا القول ابن سينا وغيره من الفلاسفة، على تفاوت بينهم في هذا.

أما أهل التحريف والتبديل فهو يعني بهم المتكلمين المسلمين الذين يقولون إن الأنبياء يريدون بهذه النصوص التي بلغوها للعباد، إنما يريدون الحق في نفس الأمر، ولكن هذا الحق هو ما يدل العقل عليه، وعلى أساسه نحمل النصوص التي تخالف ظواهرها ما توصلنا إليه بعقولنا، ثم يجتهدون في تأويل النصوص لتوافق معقولاتهم، وأخذوا يسوّغون لأنفسهم التأويل بأدلة عقلية رأوها، وبالقول بالمجاز والاستعارة وغيرهما[٥٩٧]، ثم أخذ ابن تيمية يذكر معاني التأويل وأن المعنى الذي يذهب إليه المتكلمون لم يكن معلوماً في عهود الصحابة والسلف الصالح.

---

(٥٩٧) ينظر صفحة ١١٠ من المجلد الأول من كتاب درء التعارض وما بعدها.

هاتان الطائفتان (أهل الوهم والتخييل، وأهل التحريف والتأويل) هما أصحاب طريقة (التبديل)، أما طريقة (التجهيل) فيقول بها أهل مدرسة (التفويض)، وغاية ما يؤدي إليه كلامهم أن الأنبياء أخبروا عن الله بما لا يعلمون، وهؤلاء (أي أهل التفويض) أقسام:

أ. فمنهم من يقول: إن ظاهر النصوص غير مراد، ولكننا مع ذلك نجهل معناها المراد.

ب. ومنهم من يقول: إنها تجرى على ظاهرها ومع هذا فلا يعلم تأويلها إلا الله.

وهؤلاء اختلفوا، فمنهم من قال بأن الرسول لم يعلم المراد من تلك النصوص، أو علمها ولم يبينها، بل تركها للعقلاء يبحثون ويعلمون معناها، ويجتهدون في فهمها وتأويلها. وكلا الفريقين ـ كما يقول ابن تيمية ـ «مشتركون في أن الرسول لم يعلم أو لم يعلِّم، بل جهل معناها، أو جهّلها الأمة»(٥٩٨).

أما الزعم بأن الرسول لم يكن يعلم أو يفهم ما أمر بتبليغه فهو أمر يرفضه ابن تيمية ويرده على أصحابه؛ ذاك أن القرآن نزل بلسان عربي مبين، وهو كما قال تعالى: «قرآناً عربياً لعلكم تعقلون» [يوسف: ٢]، فالقول بأن الله خاطب العباد بما لا يعقلون هو تكذيب لهذه الآية وغيرها، ثم فيه أيضاً نسبة الظلم إلى الله تعالى في أنه كلّف عباده ما لا يطيقون إذ أمرهم بفهم ما لا يُعقل، وتدبُّر ما لا يُفهَم، ولابن تيمية الحق كله في التصدي لهؤلاء والرد عليهم.

غير أن للقائلين بأن الرسول لم يفسرها للأمة أن يردوا على ابن تيمية بأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما لم يفسّرها لينظر فيها العباد ويتفكروا فيها ويجتهدوا في فهمها، وليس هذا الأمر بمستنكر؛ لأنها نزلت باللغة العربية الفصحى، شأنها شأن غيرها من نصوص القرآن التي لم يفسرها النبي صلى الله عليه وسلم، وما فسره النبي صلى الله عليه وسلم من القرآن الكريم قليل جداً أمام ما لم يفسره.

يقول ابن تيمية: «ولما كان بيان مراد الرسول صلى الله عليه وسلم في هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المعارض العقلي وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء(٥٩٩)

---

(٥٩٨) الدرء، مج ١: ١١٧

(٥٩٩) وتأمل أخي القارئ الكريم أنه يجعل المتكلمين مخالفين لنصوص الأنبياء، وهم في الحقيقة إنما يخالفون ظواهر تلك النصوص ويحملون النصوص على معاني تحتملها وتقتضيها على وفق لغة العرب وأساليبها.

بينا في هذا الكتاب فساد القانون الفاسد الذي صدوا به الناس عن سبيل الله، وعن فهم مراد الرسول وتصديقه فيما أخبر، إذ كان أي دليل أقيم على بيان مراد الرسول لا ينفع إذا قدر أن المعارض العقلي القاطع ناقضه، بل يصير ذلك قدحاً في الرسول، وقدحاً فيمن استدل بكلامه»[٦٠٠].

مقصده من كتاب درء التعارض:

فغاية همِّ ابن تيمية إذن في هذا الكتاب هو دفع المعارض العقلي الذي يفترضه المتكلمون ويصرفون بسببه النص عن ظاهره، وإقامة الأدلة التي يوصلنا بها إلى منع تقديم تلك المعارضات العقلية على نصوص الأنبياء، وهذه الطريقة التي سيسلكها في الكتاب هي التي بها يتبين مراد الرسول ـ كما يقول ـ، ولهذا فإنه سيقصد في هذا الكتاب إلى بيان فساد قانون المتكلمين الذي صدوا به الناس عن سبيل الله، وعن فهم مراده وتصديقه فيما أخبر، وعلة ذلك: أن أي دليل يقام على بيان الرسول يفقد فائدته إذا عارضه وناقضه قاطع عقلي، بل إنه ليقدح في الرسول نفسه.

غير أنه من الحسن التنبيه إلى أن ما دفع المتكلمين إلى التأويل هو أيضاً دفع المعارض العقلي. والفرق بين ابن تيمية وبينهم: أن ابن تيمية يرى أنه يجب دفع ما يَرِدُ على ظاهر النص من أدلة عقلية توجب التعارض، فيعمل على إثبات ظاهر النص، وإلغاء تلك المعارضات العقلية، أما المتكلمون فيثبتون تلك المعارضات العقلية التي يرونها قطعية، ويقومون بتأويل النص لينسجم معها بحسب قانون لغة العرب وطرائقهم في حديثهم.

ويتضح من المقطع السابق من كلام شيخ الإسلام أنه يصف علماء الكلام بأنهم «يقدمون عقولهم على النصوص» فنلاحظ هنا أن شيخ الإسلام يجعل ظواهر النصوص هي النصوص نفسها! وهذا كلام لا يصح لأن ظاهر النص ما هو إلا معنى يقتضيه النص وليس هو النص نفسه، وكذلك يصفهم بأنهم «يصدون الناس عن سبيل الله»، وأن طريقتهم في تقرير المسائل بتقديم العقل على النص إنما تؤدي إلى «إفقاد الاستدلال بنصوص القرآن فائدته»، وأنهم بهذا «يقدحون في الرسول نفسه»، ولهذا فهو لا بد أن يدفع معارضاتهم العقلية ليبين بذاك مراد الرسول، وإذن فشيخ الإسلام

(٦٠٠) الدرء، مج ١ : ١١٨

ومن البداية يخبرنا أن ما سيقرره هو، وسيطرحه من الأدلة العقلية؛ هو ما سيبيِّن حقاً مراد الرسول!.

وإذا كنا قد رأينا طرائق العقلاء في قراءة النص القرآني، بحسب التقسيم السابق؛ فلا يتركنا ابن تيمية دون أن يخبرنا بأنه إنما يخاطب «من يتكلم في تعارض الأدلة السمعية والعقلية ممن **يدّعي حقيقة الإسلام من أهل الكلام الذين يلبّسون على أهل الإيمان بالله ورسوله**، وأما من أفصح بحقيقة قوله، وقال: إن كلام الله ورسوله لا يستفاد منه علم بغيب، ولا تصديق بحقيقة ما أخبر به، ولا معرفة بالله وأسمائه وصفاته وأفعاله وملائكته وجنته وناره وغير ذلك، فهذا لكلامه مقام آخر»[٦٠١].

يتجلى إذن أن المخاطبين بهذا الكتاب هم علماء الكلام المسلمون (أي أهل التحريف والتأويل) بحسب تقسيمه، الذين (يدّعون حقيقة الإسلام) ادعاء كما يعبّر ابن تيمية، و(يلبّسون) على (أهل الإيمان بالله ورسوله)، فهم (لم يفصحوا بحقيقة مذهبهم) خلافاً لمن أفصح بحقيقة قوله، فكأن الإمام ابن تيمية رحمه الله ينظر إلى علماء الكلام المسلمين بعقلية (المؤامرة)، وحينئذ فهو إما أنه يعتقد حقاً أن هؤلاء يدَّعون حقيقة الإسلام ادعاء، أو أنه يعلم خلاف هذا وأنهم إنما يريدون الحق فضلوا وأخطأوا ولكنه يريد أن يحذّر (أهل الإيمان) منهم بالإيحاء بأنهم يظهرون غير ما يبطنون، وأنهم إنما يريدون التلبيس على أهل الإيمان، غير أن من يقرأ لشيخ الإسلام بعض ما كتب في مقامات أخرى يدرك أن هذا القول الشديد في هذا المقام ربما نشأ من غلبة العاطفة عليه لأنه في مقام الرد والمناظرة وإفحام الخصوم، وإلا فإنك تجده في موطن آخر يترفق بعلماء الكلام ويراهم مجتهدين مخطئين، فيقول مثلاً: «ما من هؤلاء إلا وله في الإسلام مساع مشكورة، وحسنات مبرورة، وله في الرد على كثير من أهل الإلحاد والبدع، والانتصار لكثير من أهل السنة والدين ما لا يخفى على من عرف أحوالهم، وتكلم فيهم بعلم وصدق وعدل وإنصاف، لكن لما التبس عليهم هذا الأصل المأخوذ ابتداء من المعتزلة وهم فضلاء عقلاء احتاجوا إلى طرده والتزام لوازمه فلزمهم بسبب ذلك ما أنكره المسلمون من أهل العلم والدين» إلى أن قال: «ولا ريب أن من اجتهد في طلب الحق والدين من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم وأخطأ في بعض ذلك فالله يغفر له خطأه تحقيقاً للدعاء الذي استجابه الله لنبيه وللمؤمنين حيث

---

(٦٠١) الدرء، مج ١: ٢٠٢

قالوا: (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا)[٦٠٢]»[٦٠٣].

وهذا ـ أي كون المخاطب بهذا الكتاب هم علماءَ الكلام المسلمين ـ واضح منذ البدء؛ ذاك أن القاعدة التي ابتدأ بها ابن تيمية كتابه وجعلها هي أساس المتكلمين الذي يريد في هذا الكتاب أن ينقضه إنما نقلها عن الإمام الرازي رحمه الله، وهو عالم بارز جداً من علماء الكلام، إن لم يكن هو الأبرز في تاريخ متكلمي السادة الأشعرية منذ أبي الحسن الأشعري يرحمه الله وإلى الآن[٦٠٤].

ومن حقنا أن نسأل: بماذا سيرد ابن تيمية على هؤلاء القوم؟ وبماذا سيدفع معارضاتهم العقلية؟ هل سيدفعها بالنصوص الدينية نفسها؟ الإجابة: لا!؛ لأنه حين سيحاجهم بالنصوص الدينية سيجيبونه بأنه لم يفهم النصوص كما ينبغي، وأن النصوص إنما تفهم على هذا الوجه أو ذاك، وسيفسرونها بالتفسير الذي يرونه هم صائباً وضمن قوانين وأساليب العرب في خطابهم، وإذن فهذه الطريقة لن تجدي نفعاً! وإذن فلن يجد شيخ الإسلام طريقة يردّ بها على هؤلاء القوم إلا العقل والأدلة العقلية وبقانون عقلي وبمنظومة معرفية مقابلة لقانونهم تحت شعار: «نرد على القوم بمصطلحاتهم»، وإذن أفليس هذا أيضاً تقديماً للعقل على النقل؟ ذاك أن النقل ليس فيه تصريح بأنه مقدم على العقل ولا أن العقل مقدّم عليه، كما أن النص القرآني ليس فيه أية آية تدل على أنه يجب على المكلف الأخذ بظاهر النص وأنه يحرم عليه تأويله!. والقول بأن المقصد هو ظاهر النص دون غيره لا بد أن يكون مبنياً على دليل. والسؤال هو: ما الدليل على وجوب الأخذ بظاهر النص؟ إن قيل: النص نفسه، ففي دلالة النص ما هو ظني وما هو قطعي، وحينئذ سيعود السؤال: ما الذي دلنا على أن هذا قطعي وأن هذا ظني؟ فإن قيل: النص، فهذا يؤدي إلى الدور أو إلى التسلسل، وإن قيل: لغة العرب، فلغة العرب لا تعدو أن تكون نصوصاً فيجري عليها ما يجري على النص القرآني، فلا بد من العودة إلى العقل، الذي يضع المعاني ويطلق عليها الألفاظ التي يتواضع عليها أهل لغة معيّنة.

---

(٦٠٢) غير أنك حين تقرأ هذا النص تحس أنه في وصف قوم تأثروا بالمعتزلة فأخطأوا بهذا! ولا يعني بهم علماء الكلام بما فيهم المعتزلة أنفسهم فتأمل.

(٦٠٣) الدرء، مج ١: ٣٨٧

(٦٠٤) الجدير بالذكر أن شيخ الإسلام يصف الإمام الرازي بأنه محادٌّ لله ورسوله، فتأمل! (ينظر كتاب بيان تلبيس الجهمية، بتكميل وتصحيح وتعليق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، الطبعة الأولى (مكتبة ابن تيمية: بدون مكان نشر، طبعة الحكومة في مكة، ١٣٩٢هـ) ج١: ٤٥٩

إن النص القرآني نفسه إنما هو خطاب (معقول)، موجَّه (للعقول)، يرجع إلى أحكام العقل في إقامة الحجج والبراهين على المخالفين. وعليه؛ فالمناقشة ـ على الحقيقة ـ ليست قائمة بين العقل والنص، أو بين من يقدِّم العقل على النص من جهة، ومن يقدم النص على العقل من جهة أخرى، ولكن المناقشة ـ على وجه الحقيقة ـ قائمة بين (قانونين عقليين) أو (منظومتين عقليتين):

١. منظومة تثبت ظواهر النصوص كما هي، وتلغي كل الأدلة العقلية التي تخالف تلك الظواهر، وترى بطلان المجاز والاستعارة في القرآن الكريم وتعتمد على الفطرة(٦٠٥) دليلاً أساسياً على وجود الله، وتعتبر ذلك أمراً غريزياً ضرورياً مغنياً بنفسه عن تطويل المسافة في طرائق ما يسمى بعلم الكلام والنظر، ولكنها على الرغم من كل هذا لا تثبت ظواهر النصوص وتلغي الأدلة العقلية المعارضة إلا بالأدلة العقلية نفسها فتقع في التناقض!.

٢. ومنظومة مقابلة لها تثبت الأدلة العقلية التي تراها قطعية، وتؤول النص لينسجم معها، وتقول بالمجاز والاستعارة في القرآن الكريم، وتعتمد على العقل في معرفة الله وإثبات وجوده، وتعتمد في إثبات حدوث العالم ووجود محدثِه على مقدمات وأدلة (عقلية) على أساس النظر في الكون وفهمه والتوصل بذلك إلى صفات مبدعه وخالقه.

إنها منظومات (عقلية) لا تتحاور إلا على أساس من العقل وإذا كان ذلك كذلك فلن يكون هناك وسيلة لتمييز المخطئ من المصيب إلا بالحوار وتقديم كل فريق الأدلة على صحة ما يقول.

هذه حقيقة الأمر، فليست القضية نزاعاً بين العقل والنص، بل بين عقل وعقل، غير أن من يصوّر أن القضية إنما هي نزاع بين العقل والنقل، وأنه واقف في صفِّ النقل، إن من يقول هذا؛ إنما يجعل فهمه للنص هو النص نفسه، وإذن فلفهمه للنص قداسة النص نفسه!.

---

(٦٠٥) معلوم أن شيخ الإسلام يعتمد على الفطرة دليلاً على وجود الله، وله في الفطرة فهم يخالفه فيه المتكلمون، مع أن الفطرة لم تذكر في القرآن الكريم إلا مرة واحدة فقط، وهي في هذه المرة الواحدة لا تعبر بالضرورة عن فهم ابن تيمية، لكننا نجد أن العقل ذكر ما يقارب الخمسين مرة في القرآن إضافة إلى عشرات المرات التي ذكر فيها التدبر والتفكر والتذكر، وكلها وظائف عقلية.

وإذا كان الخطاب موجهاً إلى (أهل التحريف والتأويل) من علماء الكلام المسلمين، فإن ابن تيمية ومنذ البدء يعلن حرباً شعواء على هذا التأويل، فيخبرنا بأن المعنى الاصطلاحي للتأويل لم يكن موجوداً في عهد الصحابة والتابعين، ذاك «أن لفظ (التأويل) في القرآن يراد به ما يؤول الأمر إليه، وإن كان موافقاً لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر، ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه، وإن كان موافقاً له، وهو اصطلاح المفسرين المتقدمين كمجاهد وغيره، ويراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به[٦٠٦]».

وإذن فالتأويل الذي عرفه الصحابة والتابعون له معنيان:

أحدهما: ما يؤول الخبر إليه في الواقع، بمعنى تحققه في الواقع، فاليوم الآخر والحساب والجزاء كل هذا سيتحقق في الأمر الواقع وسيأتي تأويله.

والثاني: هو تفسيره وبيانه وشرحه، ويدخل في ذلك تطبيق ما يراد العمل به، كالوضوء مثلاً فإن أداءه عياناً هو تأويل متعلق بتفسير المراد وبيانه في القرآن الكريم.

يلاحظ هاهنا أن (ما يؤول الأمر إليه) ـ بحسب تعبير ابن تيمية ـ لا يلتفت فيه إلى كونه مخالفاً لظاهر النص أو موافقاً له[٦٠٧]، هذا هو المعنى اللغوي الذي عرفه الصحابة والتابعون.

أما التأويل بتعريفه الاصطلاحي المتأخر؛ فهو ما لم يعرفه الصحابة والتابعون لهم بإحسان وإنما هو من وضع المتأخرين.

غير أنه من حق المتكلمين أن يقولوا لابن تيمية: إن كونه ليس معروفاً عند الصحابة والتابعين كلفظ وكمصطلح؛ لا يعني أنه ليس أسلوباً موجوداً ومعمولاً به في فهم بعض الألفاظ والنصوص؛ فإنه ربما قال القائل للرجل: «إن خبزي يحتاج إلى إدام»، أو يقول له بالتعبير العصري: «أنا طالب القرب»، فيفهم أنه يطلب الزواج من ابنته مثلاً، وربما يقول القائل للرجل: «يدي على يدك»، فيفهم من ذلك أنه معه يؤيده وينصره، فهاتان جملتان لهما معنيان: معنى ظاهر راجح، ومعنى آخر مرجوح،

---

(٦٠٦) الدرء، مج ١: ١١٥

(٦٠٧) تأمل قوله: «وإن كان موافقاً لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر»، فإن مفهوم هذ العبارة أن التأويل هو ما يؤول الأمر إليه في الواقع حتى لو كان موافقاً لظاهر اللفظ، ومعنى هذا أن اللفظ يجوز ألا يراد باللفظ ظاهره.

والمخاطَب يستطيع أن يحمل اللفظ على المعنى المراد إذا قام له دليل يصرف اللفظ عن ذلك المعنى إلى ذلك المعنى. وهذا المطلب مرتبط ارتباطاً قوياً بالمجاز في القرآن الكريم ومعلوم أن المشهور عن شيخ الإسلام أنه لا يقول بالمجاز في اللغة فضلاً عن القرآن الكريم، وقد سبق بحث هذا الموضوع في القسم الثاني من الكتاب.

وبعد، فإن غاية مراد المتكلمين البرهان على أنه لا تعارض بين العقل والنقل، ولهم في هذا منهجهم المعلوم الذي يوفقون به بين النقل والعقل، إذ يعتقدون هم أن للعقل منظومته المستقلة التي يجب أن تنطلق بكل حرية وموضوعية وشفافية، ويُفهم النص من خلالها، ولكن ابن تيمية يصوّر المتكلمين بصورة المعارض للنص، وهذا خلاف ما يقولونه وخلاف ما يريدونه، وتأويلهم ظواهر النصوص يتفق مع اللغة العربية وأساليب العرب في كلامها التي نزل القرآن الكريم بها وعلى وَفْقِها، فيأتي شيخ الإسلام في هذا الكتاب فينسب للمتكلمين خلاف ما يريدونه من أنهم يرون أن هناك تعارضاً بين العقل والنص، والواقع أن المتكلمين إنما يؤولون النصوص التي لا تؤخذ على ظاهرها عندهم، وهذا الأسلوب معلوم عند العرب ليس بمستنكر ولا مستغرب، فهذا التعارض ـ إن وجد ـ ليس تعارضاً حقيقياً ما دام يعارض (الظواهر) التي لا تخرج عن كونها معاني تحتملها النصوص وتحتمل غيرها، فتؤول على المعاني يقبلها العقل وتسعها اللغة.

إن عدم وجود تعارض بين العقل والنقل إنما يتمشى على قول من جعل للعقل منظومته المستقلة المنفردة التي تنطلق بحرية في النظر في الكون مجرداً من أي تأثير آخر، ثم ينظر من خلالها إلى النص فيعلم ذلك التوافق بين حقائق العقل وحقائق النص فعلاقة العقل بالنص حينئذ ستكون (علاقة تفاعلية) بين دليلين مستقلين، بعكس من يجعل العقل مجرد تابع للنص وظيفته فقط فهم (ظاهر النص) معرضاً عن النظر في الكون وفهم الحقائق كما هي، فهو لن يتعارض أصلاً لأنه سيدور مع ظواهر النصوص كيف دارت وإن خالفت الحس والواقع اليقيني، فلو قال النص: الثلاثة واحد فسيقول هذا العقل: الثلاثة واحد، وإن كان الحق في نفس الأمر بخلاف هذا، ولو قال النص: الشمس أصغر من الأرض؛ فسيقول ذلك العقل: الشمس أصغر من الأرض، وهكذا، فمهما رفع أصحاب هذا المنهج شعار (أنه لا تعارض بين العقل والنص)، فإن العقل حينئذ لن يكون ذلك العقل الذي يعمل حراً في النظر والاستدلال، وينطلق من الواقع في فهم النص بكل موضوعية وشفافية، ولكنه سيكون ذلك العقل الذي ينكر حقائق

الواقع من أجل فهم قاصر يفهمه من ظواهر النصوص ربما يبلغ في الخطأ مدى بعيداً، وإن كان بإمكانه أن يفهم النص فهماً لا يخالف ما يقتضيه الحس ولا يغفل الواقع، وحينئذ فمن حقه أن يقول: لا تعارض بين العقل والنص، ثم يقدم الأدلة والبراهين اليقينية على ما يقول.

ولقد أطلق الإمام ابن تيمية رحمه الله أحكاماً خالف فيها المتكلمين، وشنع عليهم فيها، أثبت العلم الحديث اليوم صواب كلام المتكلمين فيها وخطأ ابن تيمية، تلك الأحكام كانت لوازم لأقوال قالها وطرق في التفكير قررها، وقد ظهر اليوم بطلان تلك اللوازم، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم، وسنكشف الغطاء عن هذه اللوازم والأحكام في هذه السياحة الفكرية في كتاب شيخ الإسلام رحمه الله تعالى، غير مغفلين الاعتراف بعبقرية هذا الإمام وإن أخطأ، وبعظمته وإن زلّ فمن من الناس لا يخطئ ولا يزل؟.

وسنرى فيما يأتي من الصفحات الحجج والبراهين التي ساقها شيخ الإسلام رحمه الله ليثبت أنه لا تعارض بين العقل وظواهر النصوص، وتنبه أخي القارئ الكريم إلى أن ابن تيمية حين يقول: (درء تعارض العقل والنقل)، فالنقل عنده ليس هو (النص) بعمقه وبما قد يحمله من معانٍ متعددة، بل النقل عنده أو النص أو الشرع إنما يقصد به (ظواهر النصوص) على التحديد ولا شيء غير ظواهر النصوص؛ هذا لأن علماء الكلام المسلمين يزعمون أن ظواهر النصوص غير مرادة في عديد من المواضع لاسيما ما يتعلق بصفات الله تعالى، وهذا ما يريد ابن تيمية أن يبطله في هذا الكتاب، لكنني أقول ـ وبصدق ـ وعلى الرغم من حبي لشيخ الإسلام رحمه الله واحترامي الشديد له، أقول: إن ادعاء أن (ظواهر النصوص) هي (النصوص) نفسها إلغاء لكل المعاني الأخرى التي قد تحملها النصوص، وتضييق لسعة القرآن.

وقد سلك ابن تيمية عدة طرق يوضح فيها أن (ظاهر النص) هو ما يفهمه العقل السليم ابتداء، وليس هو ما يقوله المتكلمون من أن النص ربما يكون له معنيان أحدهما راجح والآخر مرجوح، وأنه يسمّى بالنسبة للراجح ظاهراً، وبالنسبة للمرجوح مؤوّلاً، وأننا ننتقل من المعنى المحتمل الراجح إلى المعنى المحتمل المرجوح لدليل يقترن به، هذا الدليل إما أن يكون عقلياً وإما أن يكون نقلياً، وإذن ـ على قول ابن تيمية ـ فليس هناك راجح ومرجوح، وإنما ظاهر النص هو ما يفهمه ذو العقل السليم من النص، ولكن من هو ذو العقل السليم عند شيخ الإسلام؟ إنه من يفهم النص على ظاهره لا

يؤوِّل، وإذا كان المتكلمون قد فهموا لظاهر النص معنى باطلاً فهذه مشكلتهم هم، هم الذين يقدّمون قوانينهم العقلية التي يظنون أن عقولهم هدتهم إليها، وهم الذين تقفز إلى أذهانهم المعاني الباطلة فيلجؤون إلى التأويل، ولكن يبقى السؤال: كيف نعلم أن هذا المعنى باطل وذاك حق؟ فسنعود إلى الإشكال مرة أخرى، وإذن فلا بد من العودة إلى العقل وسوق الأدلة والحجج والبراهين العقلية!.

محل النزاع (أصول الدين بين ظواهر الكتاب والسنة، ومقدمات المتكلمين العقلية):

وإذا كان هؤلاء المتكلمون قد عدوا مقدماتهم العقلية ضمن أصول الدين؛ فإن ابن تيمية يرفض اعتبار تلك المقدمات النظرية من أصول الدين؛ لسبب وجيه: هو أنها لم ترد لا في الكتاب والسنة. قال: «فإن المسائل التي هي من أصول الدين التي تستحق أن تسمى أصول الدين ـ أعني الدين الذي أرسل الله به رسوله، وأنزل به كتابه ـ لا يجوز أن يقال: لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فيها كلام، بل هذا كلام متناقض في نفسه، إذ كونها من أصول الدين يوجب أن تكون من أهم أمور الدين، وأنها مما يحتاج إليه الدين، ثم نفي نقل الكلام فيها عن الرسول يوجب أحد أمرين: إما أن الرسول أهمل الأمور المهمة التي يحتاج إليها الدين فلم يبينها، أو أنه بينها فلم تنقلها الأمة، وكلا هذين باطل قطعاً، وهو من أعظم مطاعن المنافقين في الدين»[٦٠٨].

وهذا منطق قوي؛ فإذا كانت المقدمات النظرية التي يقدمها المتكلمون هي أصول الدين فلم لم تنقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ ولم لا نجد تلك المقدمات في الكتاب والسنة؟ وإلا فكيف يعقل أن تكون أصول الدين، مع أنها لم ترد في نصوص الدين نفسه؟.

ثم يضيف ابن تيمية أن أصول الدين:

إما أن تكون (مسائل) يجب اعتقادها، ويجب أن تذكر قولاً، أو تعمل عملاً كمسائل التوحيد والصفات.

وإما أن تكون (دلائل) على تلك المسائل الأصولية، وقد غلط المتكلمون ـ كما

(٦٠٨) الدرء، مج ١ : ١٢٢

يرى ـ في هذا الأمر غلطاً عظيماً حين زعموا «أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق؛ فدلالته موقوفة على العلم بصدق المخبر، ويجعلون ما يبنى عليه صدق المخبر معقولات محضة»(٦٠٩)، مع أن القرآن الكريم نفسه مليء بالأدلة العقلية القاطعة للعذر.

لكن بإمكان المخالف أن يردّ على هذا الكلام بالقول بأن الأدلة العقلية وردت في القرآن الكريم مجملة، ولا منافاة بين ما ورد في القرآن الكريم وما توصل إليه العقل مطبِّقاً تعاليم النص القرآني الذي أمر بالنظر والاستدلال، وأثار كوامن العقول، فإذا توصلت العقول إلى أن الكون محدَث، وأنه إذا كان محدَثاً فلا بد أن له مُحدِثاً صانعاً، وأن هذا الصانع قديم، وأنه قادر وعليم وحكيم وغني وعدل، وأنه مخالف للمحدَثات من كل وجه، فما المانع أن تكون هذه المقدمات من أصول الدين ما دامت توصل إلى أصل الأصول الذي هو معرفة الله سبحانه وتعالى؟

وإذا كان القرآن الكريم قد عرض ما يدل على حدوث العالم عرضاً مجملاً، وإذا كان مع هذا العرض قد أمر بالنظر والاستدلال، فما المانع بأن نطبق ما أمرنا الله تعالى به إجمالاً بقوله: «فاعلم أنه لا إله إلا الله»، فكل ما أدى إلى هذا العلم مطلوب شرعاً.

وإذا كان المعترض يقول بأن القرآن كافٍ في الدلالة؛ فيمكن أن يجاب بأن القرآن أيضاً أمر بالنظر والاستدلال في الكون، مع ضربه للأمثال، ولم يقل للعباد: اكتفوا بأمثال القرآن فقط! بل أمرهم بالنظر والتفكر والتدبر في آفاق الكون، فإذا توصلنا إلى أدلة توصل إلى معرفة الله تعالى وهي أصل أصول الدين فلم لا تكون مندرجة في علم أصول الدين؟

وكذلك كون القرآن مليئاً بالأدلة العقلية لا يخرجه عن كونه خبراً يحتاج إلى برهان، بل إن معرفتنا بأن القرآن مليء بالأدلة العقلية هو (حكم عقلي) حكمت به عقولنا على هذا النص عندما نظرت فيه واستدلّت فوجدته صحيحاً ووجدت الأدلة العقلية فيه صحيحة، إضافة إلى إعجازه.

فلا مناص إذن من الرجوع إلى العقل وجعله هو ودلالاته المنطلق في إثبات أن القرآن هو دليل صدق المخبر، بل إن كون القرآن يعوّل على العقل في إثبات أنه من

---

(٦٠٩) الدرء، مج ١ : ١٢٢

حكيم حميد؛ دليل من أقوى الأدلة على أن العقل هو الدليل الأول الذي به يعرف صدق الخبر وصدق المخبر، وحتى ابن تيمية نفسه في تقريره هذا إنما يقيم الدلالة على ما يقول بالعقل، وحينما أعادنا إلى النص لم يجد سوى ما في النص من أدلة عقلية يقيمها دليلاً على صدق النص، وهكذا أخذ يرينا كيف يقرر النص القرآني ثبوت المعاد وتنزيه الله تعالى عن الشركاء(٦١٠)، وهو كلام نفيس لا اعتراض عليه، غير أنه لا ينافي أن يستدل بأدلة عقلية تضاف إلى ما ذكره القرآن أو تتفرع عنه.

ولكن الإمام يرى أن تلك المقدمات النظرية التي يقول بها المتكلمون مثل الاستدلال على حدوث العالم بحدوث الأعراض التي هي صفات الأجسام القائمة بها وغيرها؛ إنما هي من الباطل يقحمونه في أصول الدين(٦١١)، ويرى أن هذه الطريقة «مما يُعلم بالاضطرار أن محمداً لم يدع الناس بها إلى الإقرار بالخالق ونبوة أنبيائه»(٦١٢)، ويذكر أن حذّاق أهل الكلام كالأشعري وغيره ذكروا أنها ليست طريقة الرسل وأتباعهم، بل ذكروا أنها محرّمة عندهم(٦١٣).

هذا ما يقوله الإمام، غير أن حذّاق الكلام ليسوا هم الأشعري فقط، ولا خلاف في حذق الأشعري وإمامته، غير أن في كل فرقة حذاقاً، ولكنه أفرد الأشعري بالذكر هنا لأن المقام هنا هو مقام الرد على علماء الكلام بعامة، والأشعرية بخاصة، فمناسب أن يحاججهم بأقوالهم شيخهم الذي ينسبون إليه، بيد أن للإمام للأشعري رسالة عنوانها (استحسان الخوض في علم الكلام) يؤيد فيها علم الكلام ويرد بها على الذين ينكرونه(٦١٤)فكيف يتفق أن يحرّم الأشعري طريقة الأعراض وهو في نفس الأمر يدافع

---

(٦١٠) الدرء، مج ١ : ١٢٤ وما بعدها.

(٦١١) الدرء، مج ١: ١٢٧

(٦١٢) الدرء، مج ١ : ١٢٨

(٦١٣) نفسه

(٦١٤) طبعت هذه الرسالة في حيدر أباد الدكن الهند كما قال فضيلة مفتي الديار المصرية الشيخ علي جمعة في مقدمة كتاب الإشارة في علم الكلام للرازي، الذي حققه يوسف إدريس وراجعه بلال النجار وأشرف عليه الشيخ المهندس سعيد فودة.
ومما جاء في هذه الرسالة:
«فإن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم، وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين ومالوا إلى التخفيف والتقليد، وطعنوا على من فتّش عن أصول الدين ونسبوه إلى الضلال، وزعموا أن الكلام في الحركة والسكون والعرض والألوان والأكوان والجزء والطفرة وصفات البارئ =

عن علم الكلام ويستحسنه؟ وهل علم الكلام ـ في الأصل ـ إلا هذا الذي ينكره الإمام ابن تيمية من النظر في الجوهر والعرض والجسم والحدوث وغيرها؟!.

= عز وجل بدعة وضلالة، وقالوا: لو كان ذلك هدى ورشاداً لتكلم النبي صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه وأصحابه، قالوا: ولأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يمت حتى تكلم في كل ما يحتاج إليه من أمور الدين، وبينه بياناً شافياً، ولم يترك بعده لأحد مقالاً فيما للمسلمين إليه حاجة من أمور دينهم، وما يقرّبهم إلى الله عز وجل وباعدهم عن سخطه، فلما لم يرووا عنه الكلام في شيء مما ذكرناه علمنا أن الكلام فيه بدعة، والبحث عنه ضلالة؛ لأنه لو كان خيراً لما فات النبي صلى الله عليه وسلم، ولتكلموا فيه. قالوا: ولأنه ليس يخلو ذلك من وجهين: إما أن يكونوا علموه فسكتوا عنه، أو لم يعلموه بل جهلوه، فإن كانوا علموه ولم يتكلموا فيه وسعنا أيضاً نحن السكوت عنه كما وسعهم السكوت عنه، ووسعنا ترك الخوض كما وسعهم ترك الخوض فيه، ولأنه لو كان من الدين ما سوعهم السكوت عنه، وإن كانوا لم يعلموه وسعنا جهله كما وسع أولئك جهله، لأنه لو كان من الدين لم يجهلوه، فعلى كلا الوجهين الكلام فيه بدعة، والخوض فيه ضلالة، فهذه حجة ما احتجوا به في ترك النظر في الأصول.

قال الإمام أبو الحسن: «الجواب من ثلاثة أوجه:

(أحدها): قلب السؤال عليهم بأن يقال: النبي صلى الله عليه وسلم لم يقل أيضاً إنه من بحث عن ذلك وتكلم فيه فاجعلوه مبتدعاً ضالاً، فقد لزمكم أن تكونوا مبتدعة ضلالاً إذ قد تكلمتم في شيء لم يتكلم فيه النبي صلى الله عليه وسلم، وضلّلتم من لم يضلله النبي صلى الله عليه وسلم.

(الجواب الثاني): أن يقال لهم: ن النبي صلى الله عليه وسلم لم يجهل شيئاً مما ذكرتموه من الكلام في الجسم والعرض والحركة والسكون والجزء والطفرة وإن لم يتكلم في كل واحد من ذلك معيناً، وكذلك الفقهاء والعلماء من الصحابة، غير أن هذه الأشياء التي ذكرتموها معينة، أصولها موجودة في القرآن والسنة جملة غير مفصلة.

(والجواب الثالث): أن هذه المسائل التي سألوا عنها قد علمها رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يجهل منها شيئاً مفصلاً، غير أنها لم تحدث في أيامه معينة فيتكلم فيها أو لا يتكلم فيها، وإن كانت أصولها موجودة في القرآن والسنة، وما حدث من شيء فيما له تعلق بالدين من جهة الشريعة فقد تكلموا فيه وبحثوا عنه.

ثم قال: «وهذه المسائل وإن لم يكن في كل واحدة منها نص عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فنهم ردوها وقاسوها على ما فيه نص من كتاب الله وتعالى والسنة واجتهادهم، فهذه أحكام حوادث الفروع ردوها إلى أحكام الشريعة التي هي فروع لا تدرك أحكامها إلا من جهة السمع والرسل.

أما حوادث تحدث في الأصول في تعيين مسائل فينبغي لكل عاقل مسلم أن يردّ مسائل الشرع التي طريقها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع الذي طريقه السمع، وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يرد كل شيء من ذلك إلى بابه، ولا يخلط في خلق القرآن وفي الجزء والطفرة بهذه الألفاظ لتكلم فيها وبينه كما بين ساشر ما حدث في أيامه من تعيين المسائل وتكلم فيها».

ويذكر ابن تيمية أن من يعتمد على تلك المقدمات في أصول دينه فأمر من أمرين: إما أن يطلع على ضعفها ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم فتتكافأ عنده الأدلة، أو يرجح هذا تارة وهذا تارة، وإما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل(٦١٥)، فهذه هي الاحتمالات التي يراها ابن تيمية، لا رابع لها، فهي ـ على كل الأحوال ـ لا تؤدي إلى هداية ولا يقين.

هكذا يرى الإمام، غير أن للمخالف أن يردّ عليه بأن هذه المقدمات لا تؤدي إلى تلك النتائج بالضرورة، وإذا كان قد التزم الجهم بن صفوان وأبو الهذيل العلاف وغيرهما بعض اللوازم الفاسدة، فإن تلك اللوازم ـ إن كانت فاسدة حقاً ـ ففسادها يدل على فساد ملزوماتها هي، ولا يلزم من فساد قول جزئي في مسألة أو أكثر فساد كل المقدمات النظرية التي هي أصل علم الكلام، فإن حدوث العالم وفقاً لدليل الأعراض الذي يقدم به المتكلمون كمقدمة نظرية لا يؤدي بالضرورة إلى القول بفناء الجنة والنار كما زعم الجهم وأبو الهذيل العلاف، أما القول ببقاء العرض أو فنائه وما إلى ذلك فهذه مسألة أخرى مختلفة عن أصل علم الكلام الذي يقوم على وجود الأعراض نفسها بغض النظر عن القول ببقائها أو فنائها، وعلى كل من الفرقاء أن يقدم دليله وبراهينه، فليس كل من قدّم العقل على النقل مصيباً، كما أنه ليس كل من قدّم النقل على العقل مصيباً، فالخطأ وارد على كلا الاتجاهين، وصحيح أن ملزوم الباطل باطل؛ لو ثبت ـ أولاً ـ التلازم بينه وبين ما يظن لازماً له، ولو ثبت ـ ثانياً ـ أنه باطل فعلاً؛ فقد يرى الرائي أمراً لازماً لأمر وهو غير لازم له في الحقيقة، كما يمكن أن يرى الرائي اللازم باطلاً ولا يكون باطلاً في نفس الأمر.

وكون تلك المصطلحات (الجوهر، الجسم، العرض. . . إلخ) لم توجد في كلام الصحابة والتابعين لا يعني بالضرورة أنها باطلة في نفسها، فما القضية إلا مصطلحات وألفاظ تدل على مدلولاتها، ويزول الإشكال تماماً حين يُعلم المراد منها.

---

(٦١٥) نفسه

الفصل الأول

هل العقل مقدّم على النقل؟

وجوه الرد على المتكلمين

سرد شيخ الإسلام رحمه الله أربعة وأربعين وجهاً يرد بها على المتكلمين القائلين بتأويل ظواهر النصوص بحجة أن ظواهرها تخالف ما يدل عليه العقل، وقد ذكرنا فيما سبق مفتاح هذه المناقشة الطويلة التي استغرقت من الإمام رحمه الله عشرة أجزاء تحوي بمجموعها آلاف الصفحات ليثبت بطلان كلام المتكلمين الذين ينتهجون التأويل طريقاً للتوفيق بين العقل وظاهر النص، الذي يطلق عليه ابن تيمية (النقل) مطلقاً، وهو أمر قد يعترض عليه كما ذكرت سابقاً.

وبإمكاننا قبل أن نخوض تفاصيل الأوجه الأربعة والأربعين التي تناولها شيخ الإسلام، بإمكاننا أن نلخص كل تلك الوجوه في ثلاثة أوجه تحديداً، فكل تلك الوجوه الأربعة والأربعين تعود ـ في الحقيقة ـ إلى ثلاثة أوجه رئيسية:

الأول:

أنه إذا تعارض عقلي ونقلي فإما أن يكونا قطعيين فهذا محال.

وإما أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً فيقدّم القطعي منهما سواء أكان عقلياً أم نقلياً.

وإما أن يكونا كلاهما ظنيين فالمقدّم هو الراجح منهما عقلياً كان أم نقلياً، وإذا كان المقدم هو القطعي مطلقاً فاعتبار أن ظاهر السمع غير قطعي أمر مستحيل ودونه خرط القتاد كما سيأتي، لتكون النتيجة أن ظاهر النص هو القطعي وهو المقدّم مطلقاً، وسيتضح هذا قريباً.

الثاني:

أن دلالة العقل على النقل دلالة إجمالية من خارج النص، تثبت صدق دعوى النبوة، وهذه هي وظيفة العقل فقط، وحين يثبت النص بالدلالة الإجمالية من خارجه، فحينئذ فالنص نفسه فمهما عارضه من داخله من أدلة عقلية فيجب الأخذ بظاهره دون تأويله، وهنا يجعل ابن تيمية ظاهر النص هو النص نفسه كما سيتضح أثناء استعراض أوجه رده على المتكلمين فمخالفة ظاهر النص يعدها ابن تيمية مخالفة للنص نفسه مطلقاً.

الثالث:

أنه لم يرد شيء عن رسول الله ولا عن الصحابة والتابعين باستخدام طريقة الأعراض لإثبات أصول الدين.

فهذه الأوجه الثلاثة هي أصول الأربعة والأربعين وجهاً التي يقيمها شيخ الإسلام حججاً في الرد على المتكلمين في تقديمهم للعقل على النقل، وكل وجه من تلك الأوجه الأربعة والأربعين ستجد عزيزي القارئ أنه لن يخرج عن تلك الأوج الثلاثة.

وباستعراض كتاب درء التعارض نجد شيخ الإسلام يقسّم الرد على المتكلمين إلى قسمين:

الرد الإجمالي.

والرد التفصيلي.

ونحن سنسير بحسب طريقة ابن تيمية، فنتناول الأوجه التي سردها وجهاً وجهاً، مجبرين على هذه الطريقة، مقيدين بها، معتذرين للقارئ الكريم إن كان هذا الترتيب غير موافق لمزاج العصر الحديث، ونبتدئ الآن بالرد الإجمالي، ثم نتبعه بالرد التفصيلي:

الرد الإجمالي:

يبتدئ ابن تيمية مناقشة المتكلمين فيقدّم رداً إجمالياً، ثم يثنّي بالتفصيل، وأحب هاهنا أن أعيد مرة أخرى قانون المتكلمين الذي تدور عليه هذه المعركة الفكرية، هذا القانون ينص على أنه: «إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو

النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات؛ فإما أن يجمع بينهما وهو محال؛ لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يردّا جميعاً. وإما أن يقدّم السمع وهو محال؛ لأن العقل أصل النقل، فلو قدّمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً، فوجب تقديم العقل، ثم النقل إما أن يتأول، وإما أن يفوّض. وأما إذا تعارضا تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما، ولم يمتنع ارتفاعهما».

فهذه هي نظرية المتكلمين التي يهدف ابن تيمية إلى نقضها فيقول:

«والكلام على هذه الجملة بني على بيان ما في مقدمتها من التلبيس فإنها مبنية على مقدمات:

أولها: ثبوت تعارضهما [يعني العقل والنقل]

والثانية: انحصار التقسيم فيما ذكره من الأقسام الأربعة.

والثالثة: بطلان الأقسام الثلاثة.

والمقدمات الثلاثة [كذا] باطلة»[٦١٦].

أصل كلي في دعوى تعارض العقل والنقل:

ويوضح ابن تيمية القاعدة الكلية التي سيجعلها هي الميزان الذي يزن به كلام خصومه المتكلمين، فيقول:

«وبيان ذلك بتقديم أصل وهو: أن يقال: إذا قيل: تعارض دليلان سواء كانا سمعيين أو عقليين أو أحدهما سمعياً والآخر عقلياً فالواجب أن يقال: لا يخلو إما أن يكونا قطعيين أو يكونا ظنيين وإما أن يكونا أحدهما قطعياً والآخر ظنياً؛ فأما القطعيان فلا يجوز تعارضهما: سواء كانا عقليين أو سمعيين أو أحدهما عقلياً والآخر سمعياً، وهذا متفق عليه بين العقلاء؛ لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله، ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة.

وحينئذ؛ فلو تعارض دليلان قطعيان وأحدهما يناقض مدلول الآخر للزم الجمع بين النقيضين وهو محال، بل كل ما يعتقد تعارضه من الدلائل التي يعتقد أنها قطعية فلا بد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي أو أن يكون مدلولاهما متناقضين، فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين.

---

(٦١٦) الدرء، مج ١: ١٤٩

وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعياً دون الآخر فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء سواء كان هو السمعي أو العقلي؛ فإن الظن لا يرفع اليقين.

وأما إن كانا جميعا ظنيين؛ فإنه يصار إلى طلب ترجيح أحدهما؛ فأيهما ترجح كان هو المقدم سواء كان سميعاً أو عقلياً[٦١٧]».

مستحيل إذن أن يكون هناك تعارض بين قطعيين، ذاك أنه من باب الجمع بين النقيضين، وإن كان أحد الدليلين قطعياً والآخر ظنياً وجب تقديم القطعي سواء أكان عقلياً أو سمعياً، وإن كانا ظنيين فالمطلوب هو تقديم الراجح منهما بغض النظر عن كونه عقلياً أو سمعياً، فليست العبرة إذن هي في كون المقدّم عقلياً أو سمعياً، بل العبرة في: ما هو الأولى بالتقديم، وهكذا يريد الإمام أن يخبرنا بأن القول بتقديم العقل على النقل هكذا مطلقاً قول غير صحيح، ومغالطة من قبل القائلين به، ولهذا يختتم كلامه السابق بقوله:

«ولا جواب عن هذا إلا أن يقال: الدليل السمعي لا يكون قطعياً؛ وحينئذ فيقال: هذا ـ مع كونه باطلاً ـ فإنه لا ينفع؛ فإنه على هذا التقدير يجب تقديم القطعي لكونه قطعياً لا لكونه أصلاً للسمع وهؤلاء جعلوا عمدتهم في التقديم كون العقل هو الأصل للسمع وهذا باطل. . . . وإذا قدّر أن يتعارض قطعي وظني؛ لم ينازع عاقل في تقديم القطعي؛ **لكن كون السمعي لا يكون قطعياً دونه خرط القتاد**»[٦١٨].

فهذا هو ما يريد أن يوصلنا إليه الإمام: أن الأساس الذي بنى عليه المتكلمون ـ وهو كون العقل أصلاً للسمع ـ باطل برأيه، وأن العبرة إنما هي بالقطعي سمعياً كان أو عقلياً، وافترض الإمام إجابة تبرع بها هو، ونطق بها على أساس أنها جواب للمتكلمين جازماً بها مستخدماً أسلوب النفي والإثبات بالاستثناء في قوله: «**ولا جواب عن هذا [أي للمتكلمين] إلا** أن يقال: الدليل السمعي لا يكون قطعياً»، وهو قد خمّن هذه الإجابة التي افترضها ولم يقدّر غيرها، ثم أضاف إليها حكمه النهائي في هذه القضية وهو: أن «كون السمعي لا يكون قطعياً دونه خرط القتاد»، أي من المستحيلات أن يكون السمعي غير قطعيٍّ، وإذن فهذه القضية التي يطرحها ابن تيمية تكون على هذا الوجه:

---

(٦١٧) السابق.

(٦١٨) الدرء، مج ١: ١٥٠

القطعي هو المقدّم

السمعي قطعي

السمعي هو المقدّم

وإذن فهي حيلة ذكية جداً من شيخ الإسلام، يأتي فيقول: لماذا أيها المتكلمون تزعمون بأن التقسيم الذي تطرحونه هو التقسيم الأوحد؟

إنكم ـ معشر المتكلمين ـ تقولون: إذا تعارض عقلي وسمعي فإما أن يجمع بينهما وهو محال لأنه جمع بين النقيضين، أو يردّا جميعاً، وإما أن يقدّم السمعي وهو محال، فلا مناص من تقديم العقلي.

وهذا التقسيم يا معشر المتكلمين لا يسلّم لكم، لأني أقول: إن الواجب هو تقديم القطعي سواء أكان عقلياً أو سمعياً، فكيف تدعون أن المقدم هو العقلي مطلقاً؟! وإذا كان المقدم هو القطعي سواء أكان سمعياً أو عقلياً؛ فإن الكفة هنا ستكون في صالح السمعي، لأن إثبات أن السمعي غير قطعي دونه خرط القتاد، أي أنه مستحيل، وإذن فستكون النتيجة يا معشر المتكلمين: أن القطعي المقدّم هو السمعي على أية حال، لأن إثبات أن السمعي غير قطعي دونه خرط القتاد بحسب تعبيره.

هذا ما يقوله الإمام، ولكن هل هو صحيح؟ إنه لا اعتراض على الإمام نظريًّا في مسألة تقديم القطعي سواء أكان سمعياً أو عقلياً، غير أن كون العقلي قطعياً أو السمعي قطعياً كيف يعرف؟ وكيف علمنا أن السمعي قطعي وأن المراد به هو هذا المعنى قطعاً دون ذاك؟

إن الحكم بقطعية الدليل السمعي أو القطعي كيفما كان إنما هو (حكم عقلي) أصالة، أي أنها (شهادة) قدّمها (العقل) للدليل السمعي وأن المراد به هو هذا المعنى دون ذاك قطعاً. العقل ـ إذن ـ هو الذي قرّر أن هذا الدليل السمعي قطعي وذلك الدليل ظني، والعقل هو الذي علم أنه لا تعارض بين قطعيين لأن هذا تناقض والتناقض حكم عقلي، والعقل هو الذي حكم أن الظن لا يرفع اليقين.

وإذن فمع الاحترام الشديد والحب الكبير لشيخ الإسلام أقول: إنه لم يأت في هذا الرد المجمل ـ كما سمّاه ـ بشيء يفنّد به قاعدة المتكلمين، وواضح ما في هذا الكلام من مغالطة وحيلة، وإذن فلا مفرّ من كون العقل أصل النقل كيفما قلبنا المسألة، وكون العقل هو الذي يحكم على السمع أنه من عند الله، وهو الذي يحكم

عليه أنه يتعارض ظاهره معه أو لا، ولهذا فعلماء الكلام يقولون أيضاً إنه لا تعارض بين العقل والسمع، وإن النصوص التي لها معان متعددة، منها ما ظاهره يعارض قطعي العقول، فيجب حملها على معانيها التي توافق العقول، بطريق التأويل المنضبط بلغة العرب وأساليبها وطرائقها، لأن ما يبدو أنه تعارض بين العقل و بين السمع، إنما هو تعارض بين العقل وبين بعض ظواهر النصوص، وليس السمع مطلقاً كما يوحى شيخ الإسلام رحمه الله.

فإذا تقرر هذا فقوله بعد ذلك: «إن الناس متفقون على أن كثيراً مما جاء به الرسول معلوم بالاضطرار من دينه، كإيجاب العبادات وتحريم الفواحش. . . . إلخ»، ثم قوله: «وإذن فلو قال قائل: إذا قام الدليل العقلي القطعي على مناقضة هذا فلا بد من تقديم أحدهما، فلو قدم السمعي قدح في أصله، وإن قدم العقلي لزم تكذيب الرسول فيما علم بالاضطرار أنه جاء به، وهذا هو الكفر الصريح، فلا بد لهم من جواب عن هذا»(٦١٩).

أقول: إن قوله هذا يُرَدُّ عليه بما سبق أن أوضحته من أن تقديم السمعي هنا إنما هو عملية عقلية، بمعنى أن العقل أقر للسمع هاهنا بالتقدّم لأنه لا يتعارض مع قطعياته، فلا العبادات تعارض قانوناً من قوانين العقول، ولا تحريم الفواحش يعارض قانوناً قطعياً من قوانين العقول؛ فلا تعارض هنا أصلاً، وهو ما يقول به المتكلمون أساساً ولا يخالفون فيه، فإلزامهم بمثل ما ذكر شيخ الإسلام في المقطع السابق، هو إلزام بما لا يلزم أصلاً، إضافة إلى ما فيه من مغالطة بينة.

إن تلك المقدّمة التي قدّمها شيخ الإسلام في رده الإجمالي، ما هي إلا حيلة طرحها بذكاء شديد، إنه يريد أن يرد على المتكلمين كونهم يقدمون العقل مطلقاً، فيقول: إن المقدم هو القطعي مطلقاً عقلياً كان أم سمعياً، فلو تعارض عقلي ونقلي قدمنا القطعي منهما، سواء أكان عقلياً أم نقلياً، لكن الواقع ـ كما يقول ـ هو أن ظاهر النص هو القطعي، وإذن فالمقدم هو السمع مطلقاً وليس العقل، لأن السمع هو القطعي، وأما العقلي الذي يظهر أنه معارض للنص فلا يمكن أن يكون قطعياً.

والواقع أن اعتبار النص قطعياً إنما هو حكم عقلي في حقيقة الأمر، أي أن تقديم السمعي لأنه قطعي إنما هو تقديم لحكم عقلي ورد به النص، فليس هو تقديماً لسمعي

---

(٦١٩) السابق

على عقلي، ولكنه في واقع الأمر تقديم لعقلي مفهوم من النص على عقلي آخر مفهوم من النص نفسه!

وإذن فلا سبيل لإثبات هذا أو ذاك إلا بالحوار العقلي، وهذا بالضبط ما يفعله ابن تيمية هنا ويمارسه ممارسة! إنه يناقش (بالعقل) ليثبت أن ظاهر السمع مقدّم على العقل مطلقاً، وهذا الظاهر الذي يعده ابن تيمية قطعياً كيفما جرى الأمر، لا تعلم قطعيته إلا بالعقل فهو ـ إذن ـ تقديم لعقلي ورد به ظاهر النص، على عقلي آخر يفهم من النص بتأويل.

وبهذا، يثبت ما ذكرتُه آنفاً من أن الادّعاء بأن هذه المعركة التي ظاهرها نزاع بين العقل والنص، أو بين من يقول بتقديم العقل ومن يقول بتقديم النص؛ إنما هو ادعاء موهوم؛ لأن الحقيقة أنها معركة بين منظومتين عقليتين معرفيتين ليس إلا.

الرد التفصيلي:

أما رده التفصيلي فيسرده في أربعة وأربعين وجهاً كما أسلفت، نذكرها تباعاً ثم ننظر فيها بعين الإنصاف ما أمكن بعون الله تعالى، على أني أحب أن أنوّه إلى أن تعداد الأوجه ليس دالاً ـ بالضرورة ـ على التنوّع الحقيقي في إقامة الحجة، إذ بشيء من التأمل نستطيع أن نكتشف أن هذا التعداد ما هو إلا تكرار لمجموعة من الأفكار لكن بطرق مختلفة وسيظهر لك هذا عند طرح تلك الأوجه ومناقشتها.

الوجه الأول:

يردُّ شيخ الإسلام على المتكلمين الذين قالوا: «إذا تعارض العقل والنقل... إلخ»، يقول:

«الجواب من وجوه:...

إما أن يريد به القطعيين؛ فلا نسلم إمكان التعارض حينئذ.

وإما أن يريد به الظنيين، فالمقدّم هو الراجح مطلقاً.

وإما أن يريد به ما أحدهما قطعي، فالقطعي هو المقدم مطلقاً، وإذا قدر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لكونه قطعياً لا لكونه عقلياً.

فعلم أن تقديم العقلي مطلقاً خطأ، كما أن جعل جهة الترجيح كونه عقلياً خطأ[٦٢٠]».

---

(٦٢٠) الدرء، مج١: ١٥٣

وهذا تكرار محض لما ذكره في الجواب الإجمالي، ولم يأت الشيخ هاهنا بشيء، وقولُ الشيخ رحمه الله بأن العبرة بالقطعي أو الظني الراجح سواء كان عقلياً أو نقلياً، هذا القول من الشيخ ليس دليلاً على أن العقل غير مقدم على النقل مطلقاً، وأن العقل أصل النقل؛ ذاك أن تقرير كون السمعي أو العقلي قطعياً أو ظنياً راجحاً، **إنما هو حكم عقلي محض**، فالعقل هو الذي يقرر ويحكم على هذا الدليل أنه قطعي أو ظني، وأنه راجح أو مرجوح، ولهذا فتقديم الدليل السمعي هو في حقيقته تقديم لحكم عقلي ولدليل عقلي ورد به السمع فقط، وإذن فالعقل مقدّم على النص حتى لو ادعينا أن النصّ مقدّم عليه؛ لأننا لن نجد نصًّا صريحاً لا في كتاب الله ولا في سنة رسول الله نقطع به بأن النص مقدّم ولا بأن العقل مقدّم ولن نجد غير الأدلة العقلية لإثبات ما نقول، وحتى لو وجدنا ـ نفترض جدلاً وتنزلاً ـ نصاً صريحاً قاطعاً فإن علمنا بقطعيته لن يكون إلا بدلالة العقل وفق منهج معرفي خارج النص، وهكذا فحتى لو وجد نص قاطع في كتاب الله على أن النص مقدّم؛ فإن الحكم بأنه قاطع إنما هو حكم عقلي ورد في السمع نفسه، فلا مناص حينئذ من تقديم العقل كيفما توجه بنا الاستدلال.

الوجه الثاني:

« أن يقال: لا نسلم انحصار القسمة فيما ذكرته من الأقسام الأربعة[٦٢١]؛ إذ من الممكن أن يقال:

يقدم العقلي تارة والسمعي أخرى؛ فأيهما كان قطعياً قُدِّم، وإن كانا جميعاً قطعيين فيمتنع التعارض، وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدّم؛ فدعوى المدّعي أنه لا بد من تقديم العقلي مطلقاً أو السمعي مطلقاً، أو الجمع بين النقيضين، أو رفع

(٦٢١) الأقسام الأربعة الواردة في القانون الذي ذكره المتكلمون، وفحواه إذا تعارض العقل والنقل فإما:

أ. أن يجمع بينهما وهو محال لأنه متناقض.

ب. إما أن يردّا جميعاً

ج. أن يقدم النقل على العقل فيقدح في العقل لأنه أصل النقل والقدح في العقل قدح في النقل.

د. أو أن يقدم العقل وهو الصحيح

النقيضين، دعوى باطلة، بل هنا قسم ليس من هذه الأقسام، كما ذكرناه، بل هو الحق الذي لا ريب فيه[٦٢٢]».

وواضح أيضاً أن الوجه الثاني ما هو إلا تكرار لما سبق، فحين نقول في قضية ما: إن السمع فيها مقدّم على العقل، فهذا إنما هو في الحقيقة تقديم لحكم عقلي جاء في السمع، أقرّ به العقل ولم يجد فيه ما يناقضه، فالعبادات المحضة على سبيل المثال كالوضوء والصلاة والحج لا تناقض أي قانون من قوانين العقل ولهذا فلا تعارض البتة بين قوانين العقل وبين تلك العبادات المحضة، ولهذا فموقف العقل منها القبول والتسليم والرضا بعد أن تقوم له الدلالة على أنها أوامر ربانية من لدن حكيم حميد، وإذن فقبوله لها لم يكن إلا بناء على نظر واستدلال عقلي.

الوجه الثالث:

يقدح ابن تيمية في قاعدة المتكلمين: (العقل أصل النقل)، ذاك أن قائل هذه العبارة إما أن يريد به:

«أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر.

أو أصل في علمنا بصحته.[٦٢٣]»

ويضيف:

«والأول [أي كون العقل أصلاً في ثبوت النص في نفس الأمر[٦٢٤]] لا يقوله عاقل؛ فإن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو بغيره هو ثابت، سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره، إذ عدم العلم ليس علماً بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها بنفسها، فما أخبر به الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم هو ثابت في نفس الأمر، سواء علمنا صدقه أو لم نعلمه، ومن أرسله الله تعالى إلى الناس فهو رسوله سواء علم الناس أنه رسول أو لم يعلموا» إلى أن يقول: «فتبين بذلك أن العقل ليس أصلاً لثبوت الشرع في نفسه، ولا معطياً له صفة لم تكن له، ولا مفيداً له صفة كمال؛ إذ العلم مطابق للمعلوم المستغنى عن

---

(٦٢٢) الدرء، مج١: ١٥٤

(٦٢٣) الدرء، مج١: ١٥٤

(٦٢٤) أحب أن أنوه إلى أن ما يأتي بين معكوفتين هو من كلامي أنا شرحاً داخل النص أو تعليقاً.

العلم، تابع له، ليس مؤثراً فيه[٦٢٥]».

ثم بيَّن أن العلم نوعان:

١. العلم العملي وهو ما كان شرطاً في حصول المعلوم، كتصور أحدنا لما يريد أن يفعله.

٢. العلم الخبري أو النظري ـ كما سمّاه ـ: وهو ما كان المعلوم غير مفتقر في وجوده إلى العلم به، كعلمنا بوحدانية الله مثلاً، وأسمائه وصفاته والملائكة والكتب... إلخ. وتلك المعلومات مستغنية بنفسها عن علمنا بها.

ثم يقول مستنتجاً:

«فالشرع مع العقل هو من هذا الباب، فإن الشرع المنزّل من عند الله ثابت في نفسه، سواء علمناه بعقولنا أو لم نعلمه، فهو مستغن في نفسه عن علمنا وعقلنا، ولكن نحن محتاجون إليه وإلى أن نعلمه بعقولنا، فإن العقل إذا علم ما هو عليه الشرع في نفسه صار عالماً به، وبما تضمنه من الأمور التي يحتاج ليها في دنياه وآخرته، وانتفع بعلمه به، وأعطاه ذلك صفة لم تكن له قبل ذلك، ومالم لم يعلمه كان جاهلاً ناقصاً[٦٢٦]».

ولست أدري ماذا يعني شيخ الإسلام بقوله عن الشرع: «ثبوته في نفس الأمر» هل يعني وجوده؟ فهذا لا دخل للعقل به؛ فسواء كنا موجودين أو معدومين فوجود غيرنا مستغن عنا وعن عقولنا سواء أكان الموجود هو النص الديني أو غيره، وهناك قاعدة يقررها شيخ الإسلام رحمه الله هي: أن المجهول كالمعدوم في الشريعة[٦٢٧]، فالمجهول بالنسبة إلينا معدوم، وإذا كان ذلك كذلك، فلا داعي للحديث عنه البتة.

لكن حديثنا هنا في تقديم العقل على النقل أو تقديم النقل على العقل هو أمر مبني على علمنا بوجود النقل ابتداء فليس حديثنا في مجرد وجود النقل ولكن في: هل العقل مقدّم عليه أو العكس، من حيث كونه دليلاً من عند الله؟ وإذن فهذا الأمر الذي يتحدث عنه ابن تيمية غير وارد بالمرة هاهنا وليس مما نحن فيه ولا داعي لإقحامه في المناقشة من الأساس.

---

(٦٢٥) نفسه

(٦٢٦) نفسه

(٦٢٧) مجموع فتاوى ابن تيمية. تحقيق عامر الجزار وأنور الباز، الطبعة الثانية (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، عام ١٤٢١هـ) ج ٢٩: ص ١٤٤

وأما إن كان يقصد بـ «ثبوته في نفس الأمر» ماهية الخطاب الإلهي وطبيعته وكينونته؛ فالادعاء بأن ثبوته مستغن بنفسه عن العقل غير مسلّم له بحال؛ ذاك أن النص ما هو إلا (خطاب عقلي) قائم على أساس من العقل، فهو خطاب معقول، يعوِّل على العقل، ويقيم الحجة على المخاطبين بناء على الأدلة العقلية، إنه خطاب موجّه للعقل بالدرجة الأولى، يستثير دفائن وكمائن العقول فتفكر وتستدل، فلن تكون له قيمة ما لم يقرأه العقل ويعِهِ ويستوعبه، ويكفي القارئ الكريم أن يفتح المصحف فيقلب نظره في الآيات الكريمات ليدرك أن النص خطاب عقلي بامتياز، وإذن فالعقل أصل النص من جهتين:

من جهة كينونته وقيامه على أساس من العقل.

ثم من جهة أنه موجَّه للعقل بطبيعة الحال.

وإذن فالعقل أصل النقل ابتداء وانتهاء، وثبوته في نفس الأمر إنما هو قائم على العقل في بنائه ودلالاته، ولهذا يمكن أن يقال: نعم، إن النص في ثبوته في نفس الأمر غير مستغن عن العقل لا في بنائه ودلالاته، ولا في المقصد من وجوده.

فهذا هو الاحتمال الأول الذي يفترضه الإمام من قول المتكلمين بأن العقل أصل النقل، أما الاحتمال الثاني وهو:

أن العقل هو الأصل في العلم بالنقل ومعرفته

فيقول الإمام:

«وأما إن أراد أن العقل أصل في معرفتنا بالسمع ودليل لنا على صحته ـ وهذا هو الذي أراده ـ فيقال له: أتعني بالعقل هنا الغريزة التي فينا، أم العلوم التي استفدناها بتلك الغريزة؟[٦٢٨]».

وبعد أن طرح هذا السؤال تولى هو الإجابة فقال: «أما الأول فلم ترده[٦٢٩]، ويمتنع أن تريده؛ لأن تلك الغريزة ليست علماً يتصور أن يعارض النقل، وهي شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة، وما كان شرطاً في الشيء امتنع أن يكون منافياً له، فالحياة والغريزة شرط في كل العلوم سمعيها وعقليها، فامتنع أن تكون منافية لها، وهي أيضاً شرط في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال، وإن لم تكن علماً فيمتنع أن تكون منافية ومعارضة له[٦٣٠]».

(٦٢٨) الدرء، مج ١: ١٥٥

(٦٢٩) أي كون العقل المقصود هو الغريزة

(٦٣٠) الدرء، مج ١: ١٥٥

فهو يجيب هنا نيابة عن علماء الكلام بأنهم يستحيل أن يريدوا بالعقل الغريزة التي هي شرط للعلم، وإذن فلم يبق إلا تلك العلوم التي يسميها الناس عقلاً، فيقول ابن تيمية: «وإن أردت بالعقل ـ الذي هو دليل السمع وأصله ـ المعرفة الحاصلة بالعقل فيقال لك: من المعلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع ودليلاً على صحته؛ فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر، والعلم بالسمع غايته أن يتوقف على ما يعلم به صدق الرسول صلى الله عليه وسلم[٦٣١]».

إن تلك العلوم التي يسميها علماء الكلام (العقل)، على قسمين:

قسم ضروري لا انفكاك للنفس عنه ولا يحتاج للبرهان ولا للاستدلال.

والآخر نظري استدلالي تتركب فيه النتائج على المقدمات، وهذا النظري الاستدلالي: منه ما هو قطعي، ومنه ما هو ظني، وكل ذلك يسمى عقلاً.

ومهم أن نعلم أن النظري لا بد أن ينتهي إلى مقدّمات ضرورية؛ فإن الضروري هو نهاية النظري الاستدلالي ومرجعه في النهاية.

وهو أمر معلوم عند المتكلمين ويوافقهم فيه شيخ الإسلام بقوله في كتابه (النبوات): «فإن الأدلة النظرية لا بد أن تنتهي إلى مقدمات ضرورية[٦٣٢]».

ويقول كذلك في فتاواه: «فإن الضروريات هي الأصل للنظريات فلو جاز القدح في الضروريات بالنظريات لكان ذلك قدحاً في الأصل بفرعه وذلك يستلزم بطلان الفرع والأصل جميعاً[٦٣٣]».

ويوضح لنا ابن تيمية علاقة الضرورات بالاستدلاليات فيقول: «والواحد منا لا يولِّد جميع علومه، بل ثم علوم خلقت فيه لا يستطيع دفعها فإذا نظر فيها حصلت له علوم أخرى[٦٣٤]».

فتلك العلوم الضرورية هي الأساس للعلوم النظرية، وهي ما تعود إليها العلوم النظرية.

والمطلوب توافره هو العلم الذي يميّز به الإنسان بين الحق والباطل ويفرق به بين

---

(٦٣١) نفسه

(٦٣٢) تحقيق: أبو صهيب الرومي، وعصام الحرستاني، الطبعة الأولى (بيروات: مؤسسة الرسالة ناشرون، عام ١٤٢٢هـ)، ٣٣٠.

(٦٣٣) الفتاوى ج ٥، ص١٦٦.

(٦٣٤) مجموع الفتاوى ١٧ : ١٥٥

ما ينفعه وما يضره. قال ابن تيمية رحمه الله في فتاواه: «والعقل المشروط في التكليف لا بد أن يكون علوماً يميّز بها الإنسان بين ما ينفعه وما يضره، فالمجنون الذي لا يميّز بين الدراهم والفلوس ولا بين أيام الأسبوع ولا يفقه ما يقال له من الكلام ليس بعاقل، أما من فهم الكلام وميّز بين ما ينفعه وما يضره فهو عاقل..[٦٣٥]».

إن ما يعلم به ثبوت السمع هو العقل، وإن ما يفهم به السمع هو العقل، وطبعاً ليس كل ما يصل إليه العقل يكون دليلاً على السمع على أية حال، ولكن ما علاقة هذا بتقديم العقل على السمع؟ أو بكون العقل أصلاً للسمع؟ لم نصل بعد إلى ما يريده الإمام، ولكن فلندعه يتابع قائلاً: «وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول صلى الله عليه وسلم، بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله تعالى أرسله، مثل إثبات الصانع وتصديقه للرسول بالآيات، وأمثال ذلك[٦٣٦]».

وهذا القول حق في نفسه، فنحن نحتاج لإثبات صدق النبوة إلى ما يدل على وجود الصانع أولاً، بالنظر في الكون والعلم بأنه محدَث، لنتوصل بأنه لا بد لهذا المحدَث أن يكون له محدِث صنعه وأوجده، ثم نتوصل بعمليات عقلية متتالية إلى صفات هذا الصانع وأنه قادر وعليم وغني وعدل وحكيم لا يفعل القبيح، وأنه مخالف للمحدَثات من كل وجه، وهكذا.

ومن أجل هذا يقول المتكلمون الذين يناقشهم الإمام: العقل مقدّم على السمع، ويقال أيضاً: العقل أصل النقل.

لكن هل هذا ما يريده الإمام؟

فلندعه يكمل حديثه مستنتجاً من تلك المقدمة التي طرحها قبلاً، فيقول: «إذا كان كذلك لم تكن جميع المعقولات أصلاً للنقل، لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها، ولا بمعنى الدلالة على صحته، لاسيما عند كثير من متكلمة الإثبات أو أكثرهم كالأشعري في أحد قوليه، وكثير من أصحابه أو أكثرهم كالأستاذ أبي المعالي الجويني ومن بعدهم ومن وافقهم الذين يقولون: العلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التي تجري مجرى تصديق الرسول علم ضروري[٦٣٧]».

(٦٣٥) السابق، ج٩: ١٥٣

(٦٣٦) الدرء، مج ١: ١٥٥

(٦٣٧) السابق

وإذن فهذا ما يريد الإمام رحمه الله أن يوصلنا إليه، ليصبح ترتيب الكلام السابق على النحو التالي:

إذا كان ليس كل المعقولات يُحتاج إليها في الدلالة على النص.

وإذا كان ما يحتاج إليه في الدلالة على النص هو ما يتعلق بإثبات النص، كالعلم بالصانع ابتداء والعلم بصدق الرسول.

وإذا كان العلم بصدق الرسول بظهور المعجزات على يديه هو علم ضروري.

فالنتيجة (أنقلها بنصها عنه): «لم تكن جميع المعقولات أصلاً للنقل. . . . إلخ»، وإذن فالعقل مطلقاً ليس مقدّماً على النقل، بل بعض المعقولات فقط هو المقدّم على النقل.

لكن يمكن للمخالف أن يقول: إن العقل من حيث هو دليل على الصانع لا يهمنا كثرة معلوماته ولا قلتها، ولا ضيقه ولا اتساعه ولكن يهمنا أنه هو العقل وكفى؛ فنحن ربما نقطع بطرف السكين ولكننا نقول إننا قطعنا بالسكين!، وإذا ثبت أن العقل دليل على إثبات الصانع وتصديقه للرسول بالآيات، فهل القضية هي أن هذا هو بعض العقل لا كله؟ أم أن القضية هي أن هذه العلوم العقلية هي المقدّمة على النص بغض النظر عن أي شيء آخر؟!

أما دعوى ابن تيمية أن العلم بصدق الرسول ضروري بظهور المعجز على يده، فلا أظن أنه من المناسب مناقشته هنا، ولكن يكفي العودة إلى كتاب النبوات لشيخ الإسلام رحمه الله تعالى والنظر فيه لنعلم كيف أنه ملأه أدلة عقلية على ما يتعلق ببراهين صدق الأنبياء، وكيف أنه جادل فيه من لا يقول بالتحسين والتقبيح العقليين، حين زعموا أن الله تعالى لا يقبح في أفعاله شيء، وأنه لا ينزّه عن فعل أيٍّ من الممكنات، ولهذا لجأوا إلى القول بأن العلم بصدق مدعي النبوة يحصل ضرورة بمجرد جريان المعجزات على يده، لكن الرد على هذا: أنه إذا كان تصديق مدعي النبوة بالمعجزات واعتبارها شهادة من الله وتصديقاً منه للنبي أمراً لا يمكن القول به إلا بالاستدلال أصلاً؛ فكيف يقال إن المعجزة الجارية على مدعي النبوة تحصل التصديق به ضرورة؟

ذاك أن دعوى قيام المعجزات دليلاً على صدق مدعي النبوة لا يتم البتة إلا بالعلم باستحالة أن يجري الله المعجزات على يد كذابين، وهو أمر استدلالي محض، أفرأيت لو أن رجلاً قال لي: إن الثلاثة أكبر من العشرة، ودليلي على هذا أني أقلب العصا

ثعباناً، فهل يلزمني تصديقه في أن الثلاثة أكبر من العشرة؟ إني سأتعجب من قلب العصا ثعباناً نعم، ولكني لن أشك في معرفتي البدهية اليقينة التي يشترك معي فيها جميع العقلاء، وإذن فظهور المعجز على يد مدعي النبوة لا يكفي وحده ليثبت كونه نبياً إذا كانت تعاليمه تخالف الواقع اليقيني وتعارض قطعيات العقول، وهكذا تكون دلالة المعجزة وحدها دلالة ناقصة ما لم تكمل بكون ما جاء به مدعي النبوة لا يخالف قطعيات العقول.

وهؤلاء الذين استشهد بهم ابن تيمية ـ كأبي المعالي الجويني وغيره ـ ناقشهم الإمام طويلاً في كتاب النبوات، ذاك أنهم لا يقولون بالتحسين والتقبيح العقليين، فلا حسن ولا قبيح إلا بالشرع عندهم، ومما قبّحه الشرع الكذب، فكان السؤال المطروح عليهم هو: إذا كان الكذب قد قبّحه الشرع وليس العقل، فلماذا لا يكون تقبيح الشرع للكذب هو نفسه كذباً؟ وإذا كان كل ممكن جائزاً في حق الله تعالى وإذا كان له الحق أن يفعل في ملكه ما يشاء مهما يكن من أمر، فلم لا يجوز في حقه أن يجري المعجزات على يد كذابين؟ ولماذا لا يجوز أن يخبر الله بخلاف ما هو واقع؟ ما دمتم لا تعلمون قبح الكذب إلا بالشرع دون العقل؟

واعلم أخي القارئ أن هذه المسألة تدخل في بحث: هل يفعل الله القبيح وهل يجري المعجزات على يد كذابين؟ **وهي مسألة استدلالية عقلية ابتداء ينبني عليها تصديق النبي وقبول السمع**، ومن أجل هذا السؤال فروا إلى القول بأن إجراء المعجز على مدعي النبوة يقتضي العلم بصدقه بشكل ضروري لا يمكن دفعه عن النفس.

والناظر في كتاب النبوات لشيخ الإسلام وهو كتاب جليل دسم، يعلم مناقضته التامة لما قرره هنا ـ أي ما ننقله عنه من كتاب الدرء ـ إذ يقول هنا مهوّناً من شأن الدلالة العقلية على صدق النبي: «فحينئذ: ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول من العلم العقلي؛ سهل يسير[٦٣٨]».

يعني أنه ما دام العلم بصدق مدعي النبوة يتحقق ضرورة بالمعجزة، فهذا القدر من العلم العقلي سهل يسير لا يستدعي بسط الأدلة وإعمال العقل.

إنه تهوين وتبسيط لهذه القضية الجليلة، التي استفرغ هو نفسه الوسع في نقضها حتى نال هذا منه عشرة أجزاء كاملة! فإذا كان الأمر يسيراً وسهلاً كما يقول فلم كل

(٦٣٨) نفسه

هذا التعب والجهد المضنيين؟ وعلى أية حال فسواء أكان ما يدل على الرسول سهلاً يسيراً أم صعباً عسيراً، وسواء أكان ضرورياً كما يدّعي هنا، أو استدلاليًّا، فلا مفرَّ من الدليل العقلي على صدق الرسول، وإذن فالعقل مقدّم على النقل.

ثم يكمل فيقول: «وحينئذ [أي إذا ثبت أن النبوة تثبت ضرورة بالمعجزة] فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه لم يكن القدح فيه قدحاً في أصل السمع، وهذا بيّن واضح، وليس القدح في بعض العقليات قدحاً في جميعها، ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها كما لا يلزم من صحة بعض السمعيات صحة جميعها[٦٣٩]».

هذا إذن ما يريد شيخ الإسلام أن يقوله؛ فمحصل كلامه السابق هو:

إن أصل السمع هو ما يتوصل به إلى صدق النبي فقط لا غير، وما يتوصل به إلى صدق النبي هو العلم بالصانع، وإجراء المعجزات على مدعي النبوة، وكلاهما يعرفان بالضرورة، لا بالاستدلال!.

وإذن فهو أمر في منتهى اليسر والسهولة كما نقلنا عنه.

وإذن فحتى لو قال الرسول ـ بعد ثبوت نبوته بالمعجزة ضرورة على منهج القائلين بهذا كالجويني ومن وافقه ـ ما يخالف الواقع حتماً، أو قال ما لا يتصور؛ فهذا لا يؤثر في ثبوت النقل وأنه من عند الله؛ لأنه قد ثبت ضرورة بالمعجزة وانتهى الأمر!.

واستمع إليه يقول: «والرسل إذا أخبروا بشيء ولم نتصوره وجب تصديقهم به، وأما ما يثبت بالعقل فلا بد أن يتصوّره القائل به، وإلا قد تكلّم بلا علم، فالنصارى تتكلم بلا علم، فكان كلامهم متناقضاً ولم يحصل لهم قول معقول[٦٤٠]».

والسؤال الموجه إلى شيخ الإسلام رحمه الله هنا هو: **هل تقول الرسل أصلاً ما لا يتصور ولا يعقل؟**[٦٤١] **ثم يأمرون أتباعهم بالفهم عنهم واستيعاب ما لا يعقل؟!**

(٦٣٩) السابق

(٦٤٠) الفتاوى، ج٦: ١٧٨

(٦٤١) ومن هنا ندرك العقلية التي ينطلق منها فضيلة الشيخ العلامة القرضاوي يحفظه الله في كتابه (كيف نتعامل مع السنة) حين يتكلم عن الحديث الذي أخرجه مسلم: «لعن الله الوائدة والموءودة»، فيقرُّ بأنه غير مفهوم ولكنه مع هذا لا يردّه.
والسؤال هو: هل خاطبنا الشارع بما نعقل أم بما لا نعقل؟ وهل خاطبنا بما يتصوّر أم بما لا يتصوّر؟ فإن كانت الإجابة هي الأولى؟ فنحن نعقل من هذا الحديث أن الله سيعذب الموءودة =

إن شيخ الإسلام رحمه الله يهاجم الكُلابية[٦٤٢] والأشعرية بأنهم يقولون ما لا يتصوّرونه[٦٤٣]، بل وصفهم بأنهم يشبهون النصارى في أنهم يقولون ما لا يعقل ولا يتصوّر[٦٤٤]، ثم إن هذا العيب الذي ينسبه شيخ الإسلام إلى الأشعرية والنصارى، لا يتحاشى أن ينسبه إلى الأنبياء! في أنهم يقولون ما لا يتصوّر، وأننا مع هذا يجب أن نؤمن بما لا يعقل ولا يتصوّر، فتأمل!.

إن مؤدى ما يقوله الإمام في هذا الوجه، هو أن الأدلة العقلية التي تثبت صدق السمع إنما هي الأدلة التي من خارجه فقط، أما السمع نفسه بتفاصيله فلا يتأثر البتة إذا عارضته قطعيات العقل، فلقد ثبت النص بأدلة من خارجه ضرورة وانتهى الأمر.

وإذن فإن أدلة العقل القطعية لو عارضت السمع من داخله فلا تقدح فيه، ما دامت قامت الأدلة (الضرورية) من خارج النص على ثبوت صدق النبي كالمعجزات، فحتى لو جاء مدعي النبوة بما يخالف الواقع والحس وقطعيات العقول بعد ذلك، وحتى لو أخبر بما لا يمكن تعقله ولا تصوره، فإننا يجب أن نؤمن بما جاء به مهما يكن من أمر، لأن نبوته قد ثبتت ببعض الأدلة العقلية من خارج النص، والتي تدل دلالة (إجمالية) على صدق مدعي النبوة. ومهما ذكر هذا المدّعي للنبوة من نصوص تخالف قطعيات العقل والواقع بعد ذلك فإن هذا لن يضر السمع الذي ثبت صدقه بتلك الأدلة العقلية من خارج النص والتي تدل على صدق النبي بشكل مجمل.

وهذا كلام معترضٌ عليه ولا يخلو من مغالطة؛ ذاك أنه لو عارض السمعُ ولو في تفصيل من تفصيلاته بشكل واضح وقطعي وغير قابل للتأويل حقيقة عقلية قاطعة ولم

= المسكينة المظلومة، وحينئذ فهذا الحديث سيكون مصادماً لما تقرر قطعاً في العقول من العدل الإلهي، وسيكون مصادماً للنص القطعي الذي يقول: «لا تزر وازرة وزر أخرى»، أما أن كانت الإجابة هي أنه لا يعقل، فالسؤال هو: وهل يحدثنا الله بما لا يُعقل ثم يأمرنا بتدبره وفهمه والإيمان به ويتوعد من لا يعقلون ولا يتدبرون؟ فهذا إذن تكليف بما لا يطاق، وهو قبيح لأنه من الظلم.

(٦٤٢) الكلابية فرقة كلامية منسوبة لعبد اللّه بن سعيد بن كلاب، وأفكارها قريبة جداً من أفكار الأشعرية.

(٦٤٣) الفتاوى ٦: ١٧٨

(٦٤٤) أذكرك أخي القارئ بأنه فضّل النصارى على المتكلمين على الرغم من أنه يعترف هنا أن النصارى يقولون ما لا يعقل!

نتمكن من تأويله فهذا سيكون مبطلاً للسمع كله، والسمع حين يخبر بما يخالف الواقع أو يخالف ما يقطع به العقل فاحتمال من ثلاثة احتمالات:

إما أن يكون قائله كاذباً ـ حاشا لله ـ فننسب لله تعالى صراحة فعل القبائح، وهو محال.

أو يكون قائله جاهلاً. وحينئذ فهو ليس من عند الله حتماً.

وإذن فحصر ما يسميه (أصل السمع) بأنه هو الأدلة الضرورية التي تثبت صحة السمع من خارجه فيه تحكّم واضح، ولم يقدّم شيخ الإسلام لنا عليه دليلاً يقطع حجج الخصوم، سوى اعتماده على بعض متكلمة الإثبات كما سماهم، بل لو ثبت ما يعارض السمع بشكل قاطع ـ ولو شيئاً يسيراً منه ـ ولم يقبل التأويل البتة، كان هذا قادحاً في السمع كله، ومن أجل هذا نفهم لم قال علماء الكلام إن العقل هو أصل السمع بإطلاق دون تحديد أو تفصيل، ونفهم كذلك لماذا لم يحصروا العقل ببعض مقدّمات يثبت بها السمع من خارج السمع دون بنيته الداخلية، لقد كانوا حساسين تجاه هذا الأمر، فإثبات السمع لا يكون بأدلة إجمالية من خارجه فقط، بل حتى بأدلة تفصيلية من داخله بحيث لا يمكن أن يكون في أي تفصيل من تفصيلاته ما يخالف قطعي العقول، ولهذا اقتضى منهج المتكلمين أنه ما كان من السمع ظاهره قد يخالف قطعيات العقول وكان يحتمل غير تلك الظواهر من المعاني وكان قابلاً للتأويل على وفق لغة العرب وأساليبها فلا بد من تأويله.

وإذن فالأدلة العقلية التي تثبت السمع عند الإمام ما هي إلا الأدلة خارج النص التي يعتمد عليها في إثبات صدق مدعي النبوة، وصدق ما يقوله مطلقاً، وهذه هي التي يطلق عليها أنها (أصل السمع) كالعلم بالصانع وتصديقه مدعي النبوة بالمعجزات كما يقول.

وهو كلام فيه تحكم واضح، ومغالطة صريحة؛ ذاك أن ابن تيمية يريد أن يقول لنا: إن أي تعارض مع ظواهر النصوص لا يقدح في مصداقية هذه النصوص لأنه قد ثبت أن الذي جاء بها نبي قامت الدلالة على نبوته بأدلة عقلية (ضرورية) من خارج السمع، وتلك الأدلة التي من خارج السمع هي أصل السمع، وأما الأدلة العقلية التي يقول المتكلمون إنها تعارض ظواهر السمع من داخله بعد ثبوت النبوة فلا تقدح في الدليل الضروري الذي أثبت السمع من خارجه، وإذن فيجب قبول ظواهر النصوص كما هي وإن كانت قطعيات العقل تخالفها وتباينها؛ لأن هذا ـ برأيه ـ لا يقدح في

(أصل السمع) الذي هو الأدلة الضرورية التي ثبت السمع بها (تلك الأدلة الضرورية هي المعجزات كما قرر موافقاً لبعض متكلمة الإثبات أنها تحصّل العلم الضروري بتصديق النبي وإذن فأي قطعي من القطعيات النظرية الاستدلالية يا ترى يمكن أن يواجه أو يقف أمام الضروري؟! هذه هي حيلة الإمام رحمه الله ليلغي قطعيات العقول التي تعارض ظواهر النص فتستوجب تأويله على مذاهب المتكلمين الذين يخالفهم ويرد عليهم هنا).

وهذا القول بهذا الفرق بين الأدلة العقلية بحسب هذا التقسيم الذي وضعه الإمام رحمه الله معترضٌ عليه؛ فكل قطعي يعارض السمع ولا يمكن تأويله كان هذا قادحاً في السمع بكليته، ولئن أمكن أن نفرق في الأدلة العقلية هذا التفريق الذي قال به الإمام ابن تيمية في أية حالة أخرى غير الإسلام ـ نفترض جدلاً وإن كانت الإشكالية ستظل قائمة ـ؛ فإن هذا التفريق ليس ممكناً في الإسلام البتة، لأن كل نبي سوى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم إنما كانت تثبت نبوته بمعجزة حسية مستقلة وخارجة عن النص الذي يجيء به بما فيه من أخبار وتعاليم، أي أنها خارج النص الديني الذي يأتي به، أما النبي صلى الله عليه وسلم فإنما معجزته هي هذا القرآن، أي النص نفسه الذي من ضمن إعجازه موافقته للعقول، وليس في القرآن ولله الحمد ما يخالف قطعيات العقول بحال، ومن زعم أن في القرآن ما يخالف قطعيات العقول لم يخرج من احتمالين:

إما أنه مخطئ في الاستدلال العقلي، أو أنه مخطئ في فهم النص القرآني.

وملخص ما سبق أن يقال:

١. العقل أصل للنقل من جهة ثبوت النص في نفسه فإن النص أو السمع ما هو إلا خطاب عقلي ابتداء وانتهاء، ثم هو محتاج إلى العقل في إثباته دليلاً من عند الله، كما أنه محتاج إلى العقل ليفهم وليعقل المراد منه، وهو قبل هذا وبعد هذا موجه إلى العقول لتفهمه فتستثار دفائنها وتحفز على التفكير والاستدلال فيتحقق الاستهداء به والعمل بمقتضاه.

٢. إن العقل الذي هو شرط في إثبات السمع ليس هو أمراً خارج السمع، ولا يقوم قبل ورود السمع فقط، بل هو مستمر وملازم للسمع حتى أثناء وبعد وروده، والفصل والتفريق بين الأول والثاني دون دليل إنما هو محض تحكم، إضافة إلى أنه مخالف للواقع؛ ذاك أن أدلة إثبات السمع لا يمكن البتة أن تكون قبله فقط بل تكون معه وبعده، لا سيما إذا كان النص كله **بكل آية فيه دليلاً** على صدق النبي.

ولئن قبلنا من الإمام ابن تيمية تفريقه بين ما يتوقف صحة السمع عليه (مثل المعجزات الدالة على صدق مدعي النبوة)، وبين ما يعارض ظواهر السمع ولا تتوقف عليه صحة السمع، **إذا كنا ربما قبلنا هذا التفريق منه في حق أنبياء آخرين؛ فإنا لا نقبله منه في حق نبينا محمد صلى الله عليه وسلم؛ لأن معجزة نبينا هي النص نفسه، وإذن فالأدلة التي تتوقف صحة السمع عليها ليست خارج النص فقط، بل هي تثبته من خارجه إجمالاً ومن داخله تفصيلاً بكل آية منه**. بخلاف غيره من الأنبياء الذين كانت معجزاتهم حسية مادية، ولم تكن معجزاتهم هي النصوص الدينية التي يبلغونها، فمعجزة النبي صلى الله عليه وسلم تتميز عن كل المعجزات السابقة بأنها معجزة عقلية، لا تثبت إلا بالنظر والاستدلال، ولا تدرك إلا بالعقول، وإن الإعجاز يكمن في النص نفسه، ومن ضمن هذا الإعجاز صدق النص نفسه وموافقته للواقع.

وإذا كان النص القرآني كله بكل آية منه ينبغي أن يكون هو الدليل على صدق النبي، فإنه لا يكون دليلاً حتى يكون موافقاً لمقتضى العقول، لأنه وببساطة إذا خالف شيء من النص ما قطع به العقل من المحسوس والواقع، كان هذا قادحاً في كونه من عند الله تعالى وكان ـ والعياذ بالله ـ ناسباً إما الكذب وإما الجهل لقائله أو لمن جاء به، وهذا ما حرص متكلمو الإسلام على نفيه عن القرآن الكريم فقالوا مقالتهم التي يريد شيخ الإسلام تفنيدها؛ لا لغرض فاسد من جهته، ولكنه ـ رحمه الله ـ عظم عليه أن يقال: إن ظواهر بعض النصوص قد تخالف قطعي العقول، ومن أجل هذا لجأ المتكلمون إلى تأويلها، على أن هذا الأمر ليس أمراً خطيراً يستدعي هذا الخوف الشديد من الإمام رحمه الله؛ لأنه أمر منسجم مع لغة العرب وأساليبها واستعاراتها ومجازاتها، وحصر القرآن على ظاهره فقط قتل لمعاني القرآن العميقة التي يمكن أن يتوصل إليها العقل الإنساني بالنظر والتفكر والتدبر والاجتهاد[٦٤٥].

---

(٦٤٥) تقسيم الأدلة العقلية إلى ما تتوقف صحة السمع عليه وما لا تتوقف صحته عليه ليس أمراً منكراً من الأصل، فمسألة أن الحديد يتمدد بالحرارة ـ مثلاً ـ هي قاعدة عقلية لا تتوقف صحة السمع عليها في الأصل، لكن لو ورد في السمع خلاف هذا الحقيقة أصبحت مما يتوقف صحة السمع عليه في هذه الحالة، ولو أن السمع ورد بها لكان مخالفاً للواقع القطعي الذي ندركه بحواسنا وعقولنا، فهذا هو ما أردت تسليط الضوء عليه في المغالطة التي يريد شيخ الإسلام طرحها حين يدّعي أن ما يعارض ظواهر النصوص ليس مما تتوقف صحة السمع عليه وفقاً للتفريق الذي قال به، وكذلك القول مثلاً بأن الله عالم بعلم قادر بقدرة يعدها الأشعرية وأهل الحديث =

= مما لا يتوقف صحة السمع عليه، بينما يرى المعتزلة أنها مما يتوقف صحة السمع عليه؛ ذاك أن العالمين بعلم، القادرين بقدرة، هم المخلوقون الذين يحتاجون أن تقوم في ذواتهم هذه المعاني لتتحقق لهم تلك الصفات، أما الباري تعالى فذاته وحدها تقتضي أن يوصف بصفات الكمال دون حاجة إلى أن تقوم بذاته هذه المعاني، وعليه فإذا قلنا بها فقد نسبنا له النقص، ومن شأن الناقصين الخطأ والنسيان والكذب، وإذن فهي عند المعتزلة والزيدية مما يتوقف صحة السمع عليه، بينما هي ليست كذلك عن الأشعرية وأهل الحديث.

ويحسن هاهنا ـ حتى لا أخرج عن سنن الكتاب ـ أن أعرض لمناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية لمن قال: «نحن نقدم على السمع المعقولات التي علمنا بها صحة السمع»، فيذكر أنه سيبين أنه لا شيء فيما يعارض السمع شيء تتوقف عليه صحة السمع، ويضيف أن من المتكلمين من يقول بأن معرفة الله ضرورية، ومعرفة الرسول ضرورية حين تقوم على يدي المعجزات وهو ما خالفه فيه متكلمون آخرون، إذ الضروري لا يحتاج إلى إقامة الدلالة عليه، والنص القرآني نفسه يقيم الدلالة على إثبات وجود الله فكيف يُزعم بأن معرفة الله سبحانه ضرورية؟ هل تقام الدلالة على الضروري؟ أما الوجه الثالث الذي يحاج به شيخ الإسلام القائلين بأنهم إنما يقدمون على السمع المعقولات التي بها يعرف السمع؛ فهو: أنه قد ثبت بالاضطرار أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يدع الناس بطريقة الحدوث والأعراض التي يقول بها المتكلمون، وأنها لم ترد في الكتاب والسنة ولم يقل بها الصحابة وإنما ابتدعت بعد المئة الأولى وانقراض عصر أكابر التابعين.

والجواب عن هذا أن يقال: إن عدم ذكرها صريحاً في الكتاب والسنة لا يدل على بطلانها، بل إن الله تعالى يدعو دعوة صريحة إلى النظر والاستدلال في مواطن كثيرة في القرآن الكريم، فإذا أدّى النظر إلى حقيقة أن الكون محدث، وأن الأجسام مكونة من أجزاء صغيرة جداً تتجزأ إلى ما هو أصغر منها (وهو ما قاله المتكلمون ونفاه بشدة ابن تيمية ليثبت نظريته التي أبطلها اليوم العلم الحديث)، فإذا أدّى النظر إلى هذا فهل يخالف هذا ما ورد في الكتاب والسنة؟ وإذا كانت نظرية الأعراض على طريقة المتكلمين تخالف الكتاب والسنة فقد نسبنا التناقض إلى الكتاب الكريم الذي أمر بالنظر والاستدلال مطلقاً، ودعوى أنه قد مضى أكابر التابعين لا يرد الحقائق في نفسها، فإنه حتى لو يتم هذا النظر إلا في زماننا هذا لم يكن عدم وصول السلف إليه أو حديثهم عن رادّاً عليه فكيف إذا كان القرآن الكريم يشير بشكل صريح إلى ما توصل إليه المتكلمون، ولمّا أراد المتكلمون أن يستشهدوا على طريقتهم هذه بما فعله إبراهيم إذ رأى كوكباً ثم رأى القمر ثم الشمس فجعل أفولها دليلاً على حدوثها، وجعل حدوثها دليلاً على إثبات محدثها وصانعها سبحانه وتعالى، لمّا استشهد المتكلمون واحتجوا بهذه القصة رفض ابن تيمية الاحتجاج بها على مسألة الحدوث بطريقة المتكلمين.

الوجه الرابع الذي يحتج به ابن تيمية: أنه ليس في القرآن الكريم ما يثبت أن الله لم يكن فاعلاً ثم فعل، وأنه كان الله ولم يكن معه شيء، وهذا القول من ابن تيمية مبني على أن جنس الحوادث قديم وأن الله لم يزل فاعلاً، وسيأتي مناقشته في بحث مستقل مع غيره من آراء شيخ الإسلام، فإن المتكلمين يقولون إن الله لم يكن فاعلاً ثم فعل، وهذا القول إنما بنوه على قولهم بنظرية الأعراض التي يناقضها ابن تيمية. =

= الوجه الخامس: أن طريقة المتكلمين مبنية على امتناع دوام كون الرب فاعلاً أي دوام الحوادث في الأزل، وهو ما ينكره المتكلمون ويثبته ابن تيمية، كما يعترض ابن تيمية أيضاً على المتكلمين لقولهم إن ما يقوم به الأوصاف ممكن وليس بواجب، (الممكن هو الذي يمكن وجوده أو عدم وجوده، أما الواجب الوجود فهو ما يستحيل عدمه فهو موجود لذاته)، وإذن فقيام الصفات بالله تعالى تقتضي مشابهته بالممكنات وعليه فيجب نفي الصفات عنه، لأن دليل إمكان الأجسام بحسب قولهم هو تماثل الأجسام وهو ما يرفضه ابن تيمية أيضاً، وإن كان العلم الحديث قد أثبت أن الأجسام متماثلة.

الوجه السادس فحواه: أن يقال إن إثبات الصفات لا يقتضي التجسيم، فإذا أمكن لنفاة الصفات أن يقولوا: إنه حي لذاته عليم لذاته قدير لذاته وليس بجسم، أمكن المثبتين أن يقولوا: إنه حي بحياة، قدير بقدرة، عليم بعلم وليس بجسم.

وهي مغالطة أيضاً؛ ذاك أنه يقال لمثبتي هذه المعاني القائمة بالذات: من أين لكم أن تقولوا إنه عليم بعلم قدير بقدرة حي بحياة؟ فسيقولون: لأنا قد وجدنا في الواقع والشاهد أن العالم لا يكون عالماً ثم يقوم به العلم فيصبح عالماً بعلم، وهكذا الشأن في القدرة والحياة، فيقال لهم: إن هذا المعنى لا ينطبق على الله تعالى، فإن ذات الله تعالى كافية لأن يوصف بالصفات ولا حاجة له إلى المعاني لتقوم بذاته فينال بها ما يستحقه من صفات الكمال. (ينظر في كتاب الدرء مج ١: ١٥٨ وما بعدها).

وأمر آخر أيضاً أريد أن أطرحه في الهامش في هذا الموضع؛ لأني لا أريد أن أقحمه في صلب الكتاب، وأحب أن أذكره هاهنا مختصراً، وإن كنت أريد أن يضمّن في بحث آخر بعون الله تعالى، وذاك الأمر هو:

أن دعوى أن الأنبياء لم يدعوا الناس إلى إثبات الصانع عن طريق الأعراض التي يقول بها المتكلمون، فإن للمنازعين فيه مقامين:

الأول: من يمنع هذا محتجاً بإبراهيم عليه السلام الذي استدل بحدوث الكواكب والشمس والقمر بالأفول، الذي يقتضي الحركة والتغير، فيلزم من هذا أن كل متغير محدث، لأنه لا يسبق الحوادث، لامتناع حوادث لا أول لها، وكل ما قامت به الحوادث فهو متغير فيجب أن يكون محدثاً، وأيضاً فالله تعالى قد ذكر في القرآن أنه واحد أحد ومعنى هذا أنه لا ينقسم، كما ذكر الله تعالى أنه صمد والصمد هو ما لا جوف له، فالله متنزه عن الجوف وعن أن يتخلله شيء وهذه من صفة الأجسام، وأن الله تعالى «ليس كمثله شيء» والأجسام متماثلة فلو كان جسماً لكان له مثل، وإذا لم يكن جسماً يلزم منه نفي كل ما يلزم منه التجسيم.

الثاني: أن يقال: نعم إن الأنبياء لم يتبعوا هذه الطريقة ولكن هذه الطريقة قد دل عليها العقل ولا يمكننا ردّ ما يقوله العقل.

فيردّ ابن تيمية على الطائفتين، فينفي أن يكون معنى الأفول الحركة أو أن يكون مقتضى الأفول الحركة، وأن اللغة لا تؤيده، فالأفول هو الاحتجاب وليس الحركة، ودلالة البزوغ على الحركة أولى من دلالة الأفول، فلو كان إبراهيم يريد الاحتجاج بالحدوث لكان البزوغ كافياً له، فما باله ينتظر الأفول؟ ثم إن قوم إبراهيم كانوا يقرون بالصانع فليس لذكر الحدوث والقدم فائدة .. إلى آخر ما قال، وأما وصف الله بالواحد الأحد فالعرب لم يكونوا يطلقون هذين اللفظين =

الوجه الرابع:

«أن يقال: العقل إما أن يكون عالماً بصدق الرسول وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر، وإما ألا يكون عالماً بذلك، فإن لم يكن عالماً امتنع التعارض عنده إذا كان المعقول معلوماً له؛ لأن المعلوم لا يعارضه المجهول، وإن لم يكن المعقول معلوماً له لم يتعارض مجهولان[٦٤٦]».

وهذا ليس مما نحن فيه وهو من إكثار القول بلا مرجع ولا فائدة؛ ذاك أن العقل إذا لم يكن يعلم صدق الرسول وثبوت ما أخبر به وكان خالي الذهن عنه لم يخض في أنه: هل يتعارض ما جاء به مع العقل أو لا، ولهذا فلا داعي للتعليق على هذه القطعة من كلامه.

ثم يكمل ابن تيمية حديثه فيقول: «وإذا كان عالماً [أي العقل] بصدق الرسول امتنع ـ مع هذا ـ أن لا يعلم ثبوت ما أخبر به في نفس الأمر، غايته أن يقول: هذا لم يخبر به، والكلام ليس هو فيما لم يخبر به، بل إذا علم أن الرسول أخبر بكذا، فهل يمكنه ـ مع علمه بصدقه فيما أخبر وعلمه أنه أخبر بكذا ـ أن يدفع عن نفسه علمه بثبوت المخبر، أم يكون علمه بثبوت مخبره لازماً له لزوماً ضرورياً كما تلزم سائر العلوم لزوماَ ضرورياً لمقدماتها؟[٦٤٧]».

= على ما لا ينقسم، ولم يكن عند العرب أن الذات الموصوفة بالصفات لا توصف بالواحدية، وأما دعوى تماثل الأجسام فهي دعوى يناقض المتكلمين فيها أكثر العقلاء ـ كما يحب دائماً أن يقول ـ، ولمناقشة هذا موطن آخر إن شاء الله. أما الآخرون الذين يقولون: إن العقل دل على هذا، فهو ينكر هذا بدليل أن أكثر العقلاء لا يقول به، ثم إن دعوى حوادث ليس لها أول هي دعوى مردودة عنده، وكذلك قاعدة أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث.

وبعد، فهذا عرض موجز لبعض ما أثاره شيخ الإسلام رحمه الله، ولبحثه بشكل أكثر تفصيلاً مقام آخر، فإن هذا الكتاب ممحض لقضية تقديم العقل على النقل أو العكس ومناقشة هذا فقط، وحسبنا أن نرى وبشكل واضح أن شيخ الإسلام رحمه الله لا يجادل ولا يثبت رأيه ولا ينقض قول الخصوم إلا بالأدلة العقلية وهذا كاف جداً في أنه حتى القائلون بتأخير العقل عن النص لا يجدون ما يثبتون به كلامهم إلا العقل؛ ذاك أن النص ليس فيه تصريح البتة بما يفضّ هذا النزاع، ولو أنهم وجدوا في القرآن أو في السنة آية واحدة صريحة فيما يريدون لاكتفوا بها دون الولوج في الأدلة العقلية أصلاً، فدعوى تأخير العقل بأدلة العقل نفسه تناقض بين، وهذا وحده كاف في هذه القضية.

(٦٤٦) الدرء، مج ١: ١٧٨

(٦٤٧) السابق.

وبالنظر إلى المقطعين السابقين فإن مجمل قصد الإمام في هذا الوجه أن يقال:

العقل إما أنه يعلم صدق الرسول وثبوت ما جاء به ابتداء أو لا يعلم، فإن كان لا يعلم فلا تعارض هنا! أما إن كان يعلم أن الرسول صادق وأن ما جاء به ثابت وحق، فمن أين سيأتي التعارض وهو يعلم أن قول الرسول حق؟

لكن هذه مغالطة من شيخ الإسلام، ذاك أن كون العقل عالماً بصدق الرسول **إنما هو مترتب على العلم بعدم تعارض ما جاء به مع قطعيات العقول إضافة إلى العلم بأن الله لا يفعل القبيح وأنه لا يجري الآيات المعجزات على يد مدعي نبوة كذابين**.

فشيخ الإسلام هنا يجعل النتيجة مقدّمة! ويجعل الدعوى دليلاً، ويصادر على المطلوب كما نرى.

إن العلم بثبوت ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم في نفس الأمر لا يتحقق إلا إذا ثبت عدم معارضته لقطعيات العقول. وهذا داخل في أدلة العقل على صدق النبي صلى الله عليه وسلم، وأما إذا كان العقل جاهلاً بما أخبر به الرسول فكيف يؤمن الإنسان بما يجهل؟! أليس العلم شرطاً في الاعتقاد والعمل؟!

إن النص القرآني مثير للعقل ليفكر فيما أخبر به، فأمر من أمرين إما أن يقطع بما أخبر به وحينئذ يعلم أنه حق وصدق، وإما أن يقطع بعكس ما أخبر به فيعلم أنه يخبر بخلاف الواقع وإذن فهو ليس صادقاً، وإذن فهو ليس من عند الله!، لكنه لا يخالف الواقع والعقل فهو إذن من عند الله.

والخلاصة: أن ما يقوله ابن تيمية هنا ما هو إلا كلام مكرر مبني على ما ذكره في الوجه الثالث، وفحواه: أن العالم بصدق رسول الله يستحيل أن يجهل ثبوت ما أخبر به في نفس الأمر، وأنه لا يمكنه أن يدفع عن نفسه ثبوت ما أخبر به.

ولهذا أراني مجبراً على التكرار فأقول: إن العلم بصدق الرسول فيما أخبر به إنما هو حكم عقلي على ما بلّغه السمع واستثار العاقل إلى النظر، فلما نظر العاقل واستدل علم صدق خبر الرسول، فكان عقله دليله على ما أخبر به الرسول، وظواهر النصوص التي وردت في الكتاب استثارت العقل للنظر فرأى أن تلك الظواهر لا تتفق مع أدلة العقل فأوّلها إلى معان أخر تحتملها على وفق أساليب العرب، وهكذا علم أن العقل لا يتعارض مع النقل.

وبعد هذا يقول ابن تيمية: «وإذا كان كذلك فإذا قيل له في مثل هذا: لا تعتقد

ثبوت ما علمت أنه أخبر به لأن هذا الاعتقاد ينافي ما علمت به أنه صادق؛ كان حقيقة الكلام: لا تصدقه في هذا الخبر لأن تصديقه يستلزم عدم تصديقه. . . . إلخ[٦٤٨]».

وهذه أغلوطة أخرى من أغاليط الإمام تضاف إلى ما سبق؛ وقصده فيها أنه إذا علم الإنسان ثبوت صدق النبي في نفس الأمر بالمعجزة التي أثبتته من خارج النص فقد قام بنفسه علم لا يدفعه بأن هذا نبي، وإذن فيجب قبول أخباره كما هي على ظاهرها دون تأويل، لأنه إذا أوّلها فإن هذا يقتضي أن أخذها على ظاهرها يقتضي تكذيب الرسول الذي صدّقه بسبب المعجزة وانتهى الأمر! وهكذا فهو سيكذب الرسول مع أنه صدّقه! وحين يرفض التصديق بظواهر النصوص بعد أن صدّق بالنبي وانتهى الأمر، فكأن تصديق النصوص يؤدي إلى عدم تصديقها! وهذا الكلام الذي يقوله شيخ الإسلام هنا مبني على أمرين:

أ. حصر أدلة ثبوت السمع العقلية فيما هو خارج السمع فقط كثبوت الصانع وتصديقه رسوله بالمعجزات.

ب. التفريق بين تلك الأدلة وبين الأدلة العقلية الأخرى التي قد تعارض ظواهر السمع من داخله.

وقد بينا أن النبي محمداً صلى الله عليه وسلم يستحيل هذا التفريق في حق معجزته لأن معجزته عقلية، هي القرآن الكريم، الذي يرافقه التعقل في كل آية منه، فلو تعارضت آية واحدة منه بشكل قطعي مع الواقع فقد خرج عن كونه دليلاً على صدق النبي عليه الصلاة والسلام.

ويكفي في التعليق على هذه الدعوى أن يقال: إن هذه الأغلوطة ناشئة من حصر ما يثبت به السمع في الأدلة الخارجة عنه فقط، دون الأدلة التي تثبته من داخله.

إن ثبوت صدق النبي مبني على المعجزة القرآنية التي من شرطها موافقتها للواقع وإلا وقع التكذيب وتبين عدم كونها معجزة لمدعي النبوة. وبتعبير آخر: إن القول بصدق النبي إنما هو نتيجة لمقدمة هي: موافقة ما يقول للواقع وإلا فليس هو بنبي، هذا أولاً.

أما ثانياً فإن الإمام ابن تيمية يحاول أن يجعل ظواهر النصوص هي التي يجب الأخذ بها، وإن خالفت قطعي العقول، و إن جاز أن تحتمل معاني أخرى توافق

---

(٦٤٨) الدرء، مج ١: ١٧٩

العقل، ولاحظ أخي القارئ الكريم أن كل هذا الجهد من الشيخ الإمام رحمه الله إنما يريد به التمسك بتلك الظواهر بدعوى أنها لا تخالف العقل، على أن عدم الأخذ بظواهر النصوص وتأويلها سبيل مسلوك ومطروق ومعروف عند العرب لا غضاضة فيه البتة.

وبعد أن يقرر الإمام تلك الأغلوطة وهي دعواه أن مذهب المتكلمين يلزم منه تكذيب الرسول، محتجاً بأن العقل إذا علم أن النبي صادق بأدلة خارج النص، ثم نظر في النص فوجد ظاهره يناقض قطعي العقول، فإن صدّق هذا الظاهر الذي يناقض قطعي العقول ـ بزعم المتكلمين ـ فقد استلزم تكذيب النبي.

بعد أن قرّر هذه الأغلوطة يفترض هذه المناظرة بينه وبين المتكلمين على هذا النحو، يقول:

«فإن قالوا: لا يتصوّر أن يعلم أنه أخبر بما ينافي العقل؛ فإنه منزّه عن ذلك، وهو ممتنع عليه.

قيل لهم: هذا إقرار منكم بامتناع معارضة العقلي للسمعي[(٦٤٩)]».

لم يخطئ المتكلمون فيما قرروه، ولم يأت شيخ الإسلام بجديد حين نسب إليهم الإقرار بامتناع المعارضة بين السمع والعقل، فإنهم يقرون بهذا، ولكن ابن تيمية رحمه الله يريد أن يجعل ظواهر النصوص هي النصوص نفسها، أما المتكلمون فإنهم يقولون: إنه لا تعارض بعد التأويل، فالمعارضة مع (ظواهر النصوص) ليست معارضة مع (النصوص) نفسها، وإنما مع نوع من المعاني تحتملها تلك النصوص، وتحتمل غيرها، فإذا تعارضت الأدلة العقلية مع تلك المعاني وكان بالإمكان حمل النصوص على معانٍ أخرى محتملة ومعقولة، وجارية على سنن العرب فأين المعارضة؟.

ثم يقول ابن تيمية:

«فإن قالوا: إنما أردنا معارضة ما يظن أنه دليل وليس بدليل أصلاً، أو يكون دليلاً ظنياً لتطرق الظن في بعض مقدماته: إما في الإسناد، وإما في المتن، كإمكان كذب المخبر أو غلطه، وكإمكان احتمال اللفظ لمعنيين فصاعداً.

قيل: إذا فسرتم الدليل السمعي بما ليس بدليل في نفس الأمر بل اعتقاد دلالته جهل أو بما يظن أنه دليل وليس بدليل؛ أمكن أن يفسر الدليل العقلي المعارض للشرع

---

(٦٤٩) الدرء، مج ١: ١٨٠

بما ليس بدليل في نفس الأمر بل اعتقاد دلالته جهل، أو بما يظن أنه دليل وليس بدليل[٦٥٠]».

نلاحظ هنا مغالطة أيضاً من مغالطات شيخ الإسلام، فالمتكلمون حين يؤولون ظواهر النصوص بناء على أنهم يعتبرون تلك الظواهر ليست أدلة حقيقية فهم يؤولون ما يُظَن أنه دليل وهو ليس دليلاً أصلاً، لتطرق الظن إليه من خلال الإسناد (إن كان حديثاً) أو من خلال المتن، من حيث اضطراب في المتن نفسه أو من حيث فهمه.

فيأتي شيخ الإسلام هنا ليقول لهم: وكذلك الأدلة العقلية قد يظن أنها أدلة وهي ليست أدلة في واقع الأمر!.

والواقع أن احتجاجه على المتكلمين هنا بأنهم (إذا فسروا السمع بما ليس دليلاً أو دليلاً ظنياً أو دليلاً محتملاً، فإن هذا التفسير ينطبق على العقل أيضاً) كما يقول.

الواقع أن احتجاجه هذا ينقض عليه أصله الذي أسسه في البداية في رده الإجمالي على المتكلمين؛ لأنه بناه على دليل عقلي! فلماذا لا يكون دليله العقلي الذي ذكره في الرد الإجمالي ليس دليلاً؟!

ثم إن القول بأن هذا الدليل قطعي وهذا ظني إنما هو حكم العقل، **فإذا لم يُجعل العقل دليلاً أو جعل دليلاً ظنياً أو دليلاً محتملاً؛ لم يعد هناك دليل يطمئن إليه على أن هذا الدليل السمعي قطعي أو ظني، وإذا كان ذلك كذلك فإن الإمام هاهنا يقع في التناقض فيستعمل أدلة العقول مع كونه يهاجمها ويهوّن من شأنها ويسفهها، أضف إلى هذا أننا لو أردنا أن نتعامل بهذه الصورة لوجهنا هذا التشكيك إلى كل الأدلة العقلية التي يوردها شيخ الإسلام على الخصوم، ومنها هذا الدليل العقلي الذي ساقه هنا! فيقال له: لعل هذا الدليل الذي سقته ليس بدليل، ولعله دليل ظني، ولعله لُبِّس عليك به، وهكذا فقس على كل الاستدلالات العقلية التي يوردها، فإن بالإمكان التشكيك فيها بنفس هذه الطريقة!.**

إن شيخ الإسلام لا يستغني عن الأدلة العقلية في دفع حجج الخصوم. وكون العقل يخطئ حيناً ويصيب أحياناً لا يعني عدم الاعتماد عليه في الاستدلال، لأنه هو بنفسه قادر على معرفة خطئه.

بل إن الصورة التي يطرحها ابن تيمية غير متصورة؛ ذاك أن دلالة السمع على كذا

---

(٦٥٠) السابق

وعدم دلالته على كذا واحتمال دلالته على كذا وكذا، **كل ذلك إنما يعرف بالعقل،** فالعقل هو الذي يحكم على السمع ولا عكس، **وإذا شككنا في حجج العقول؛ فقد شككنا في السمع بشكل واضح لأن السمع نفسه ومعرفة محكمه ومتشابهه، إنما هو قائم على حجج العقول وعليها يعوّل فإذا شككنا في دلالات العقل فنحن نشكك في دلالات السمع أيضاً.**

والعقل هو الذي يفرق بين القطعي والظني وهو الذي يميز بين ما هو دليل وليس بدليل، فالقدح فيه قدح في السمع.

إن ما طرحه شيخ الإسلام رحمه الله في هذا الوجه واضح أن فيه ضرباً من التجاهل، وكل ما ذكره الإمام لا يلغي تقدم العقل على النقل، لأنه هو الذي يميز بين قطعي النقل وظنيه، وحين لا نقول بتقديم العقل فسينقض هذا كل دليل يسوقه شيخ الإسلام ليقرر مذهبه، وأول ما سينقضه هو: ذلك القانون الكلي الذي على أساسه بنى كتابه هذا.

وحين سيكون هناك تعارض بين ظاهر سمعي ودليل عقلي، فإنه لو كان الظاهر السمعي هو الأولى بالتقديم، فالذي قُدِّم حقيقة هو الحكم العقلي الذي ورد به هذا الظاهر السمعي، فليست القضية على الحقيقة تعارضاً بين سمعي وعقلي، وإنما هو تعارض بين عقلي وعقلي، يحكم العقل بتقديم الأَوْلى بالتقديم منهما، فإن كان سمعياً فما هو إلا دليل عقلي ورد به السمع، وإن كان عقلياً وكان بالإمكان تأويل هذا الظاهر السمعي لينسجم معه فلا يمكن أن يقال إن هناك معارضة أصلاً، فتبين بهذا أن تقديم العقل هو أمر فطري طبيعي ضروري عند الذين يقدمون العقل، وعند الذين يقدّمون ـ في ظنهم ـ ظاهر السمع.

الوجه الخامس:

«أنه إذا علم صحة السمع وأن ما أخبر به الرسول فهو حق؛ فإما أن يعلم أنه أخبر بمحل النزاع، أو يُظن أنه أخبر به، أو لا يُعلم ولا يُظن؛ فإن علم أنه أخبر به امتنع أن يكون في العقل ما ينافي المعلوم بسمع أو غيره، فإن ما علم ثبوته أو انتفاؤه لا يجوز أن يقوم دليل يناقض ذلك.

وإن كان مظنوناً أمكن أن يكون في العقل علم ينفيه، وحيئذ فيجب تقديم العلم على الظن لا لكونه معقولاً أو مسموعاً بل لكونه علماً، كما يجب تقديم ما علم

بالسمع على ما ظن بالعقل، وإن كان الذي عارضه من العقل ظنياً فإن تكافآ وقف الأمر، وإلا قُدِّم الراجح، وإن لم يكن في السمع علم ولا ظن فلا معارضة حينئذ؛ فتبين أن الجزم بتقديم العقل مطلقاً خطأ وضلال[٦٥١]».

لاحظ أخي القارئ أن هذه الحجة قد تكررت ثلاث مرات أو أربعاً إلى الآن لكن بصور مختلفة، والرد عليها كالرد على سابقاتها، فإن ما علم ثبوته إنما حكم العقل بقطعيته وثبوته. وإن كان مظنوناً وقُدِّم العلم على الظن فيه؛ فإن العقل هو الذي علم وهو الذي قدّم ما قطع به على المظنون، وإن لم يكن علم ولا ظن فلا تعارض هناك أصلاً، فيقبل السمع هاهنا، لا لأنه سمع فقط بل لأنه لا يعارض العقل أولاً، ولأنه خبرٌ أو أمرٌ من لدن حكيم حميد توصّل العقل بالأدلة إلى معرفة أنه حكيم عدل لا يخبر بالكذب، ولا يأمر بما ليس فيه مصلحة.

وتقديم القطعي على الظني، أو الظني الراجح على الظني المرجوح، سواء أكان سمعياً أو عقلياً، ما هو إلا تقديم قضية عقلية على أخرى، وما السمع إلا مسائل معقولة وردت في النص فقط، وعليه فهذا الوجه لم يضف شيئاً على ما سبق ولا يؤدي إلى ما يريده الإمام لأنه مبني على أغلوطة وضّحنا وجهها مراراً.

الوجه السادس:

«أن يقال: إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع؛ لأن العقل مصدِّق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدّق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به[٦٥٢]».

وفحوى هذا الكلام أنه يجب أن يقدّم الشرع لأن العقل مصدّق به، ولا عكس، وهذه الحجة متفرعة عمّا قرره في الوجه الرابع؛ إذ جعل أدلة ثبوت النص وصدق النبوة خارجة عن النص نفسه، وقد أوضحتُ أن هذا إن صح في غير الإسلام ـ نفترض جدلاً ـ فهو لا يصح في حالة الإسلام التي تكمن دلالة إثباته في خطابه نفسه؛ وليست أمراً خارجاً عن هذا النص أو هذا الخطاب، وإذن فقول الإمام «إن الواجب هو تقديم الشرع لأن العقل مصدّق بالشرع» فيه مغالطة؛ لأن تصديق الشرع أصلاً لا يكون

---

(٦٥١) الدرء، مج ١: ١٨٠

(٦٥٢) الدرء، مج١: ١٨٠

إلا بعد العلم بموافقته للعقل، وبالإمكان أن نتأمل في الخطاب القرآني لنجد أنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١) **القسم الأول: خطابٌ يدل على أشياء لولا ورود الخطاب بها لما صح أن تعرف بأدلة العقول،** كالعبادات مثلاً، فإن العقل يدرك أنها تعبير عن الخضوع والشكر للمنعم، ولكنه لا يمكن أن يحدد كيفياتها وهيئاتها ومقاديرها ومواقيتها، ولو ترك ذلك للعقل لابتكر هيئات مختلفة جداً ولا متناهية، لا يمكن أن تحدد، من أجل هذا كان الأمر الإلهي بتحديد صور وهيئات ومواقيت محددة لها؛ فالصلاة لها هيئات مخصوصة بمواقيت مخصوصة وعبارات مخصوصة، وكذلك الحج، وكذلك الصيام، وهذه الأمور (أعني كيفيات العبادات ومواقيتها) قد ثبتت بـ (دليل السمع) الذي لولا (العقل) لما ثبت عندنا أصلاً ولما قَبِلْنا كونه من عند الله!، ثم إنها لا تصادم العقل ولا تعارض مسلماته وبدائهه لا من قريب ولا من بعيد، وعليه فلا يمكن للعقل أن يرفضها ابتداء، ومن يزعم أنها تخالف العقل فليته يتفضل بذكر القواعد والبدهيات والقوانين العقلية التي تخالفها تلك الشرائع.

٢) **أما الضرب الثاني من الخطاب القرآني فيدل على أمور يمكن أن تعرف بأدلة العقول، وهو على قسمين:**

أ) **ما يعرف بدلالة العقول أصالة، ثم يأتي القرآن الكريم ليزيد هذا الأمر رسوخاً وتأكيداً،** كمعرفة الله تعالى مثلاً، أو كحسن شكر المنعم وإقامة العدل والإحسان إلى الناس والعلم، وقبح جحود المنعم الظلم والعدوان والجهل، فهذه معلومة قبل نزول النص، غير أن النص يزيدها رسوخاً وتأكيداً.

ب) **ما يمكن معرفته بدلالة العقل وبدلالة الخطاب معاً، ولا يستغنى فيه عن دلالة الخطاب،** بل إن الخطاب القرآني نفسه في هذا القسم يكون بمثابة مستفزٍّ للعقل ليبحث عن وجه الحكمة في هذا الخطاب، مثل تحريم الربا، وأحكام البيع، والمعاملات وما إلى ذلك، وإذن فحسنها لن يكون لمجرد أنها وردت في القرآن الكريم، بل لأنها حسنة في نفسها، وقبحها لن يكون لمجرد أنها وردت في القرآن الكريم، بل لأنها قبيحة في نفسها.

وإذن فلو جاء الشرع بما يخالف ـ بشكل صريح لا يقبل التأويل ـ قطعياً من قطعيات العقول فسيُعلم أنه ليس من عند الله، فحجة ابن تيمية هنا هي من قبيل الاستدلال بموطن النزاع أو ما يسمونه المصادرة على المطلوب، إذ يقول: يجب أن

يقدّم الشرع لأن العقل مصدّق بالشرع، مع أن هذه الجملة تنقض قوله من أساسه، فهو يقر بها بأن التصديق بالشرع إنما كان لأن العقل قرّر صدق الشرع، ووجد أنه ليس فيه ما يخالف قطعيات العقول.

ولكي يزيد ابن تيمية نظريته رسوخاً فينقل هذا المثل المضروب الذي قال فيه القائل: «يكفيك من العقل أن يعلمك صدق الرسول ومعاني كلامه، وقال بعضهم: العقل متولٍّ، ولّى الرسول ثم عزل نفسه؛ لأن العقل دل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم يجب تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر[٦٥٣]».

إن هذين النصّين اللذين ينقلهما ابن تيمية يوضحان قصده أتم توضيح، وهما قائمان على المغالطة نفسها التي يبني عليها حجته هذه التي يسوقها؛ إذ توحي هاتان المقولتان بأن دلالة صدق النبي خارجة عن السمع، وهو كلام لم نر الإمام ابن تيمية أقام دلالة صحيحة عليه حتى الآن، وانظر إلى المقولة الأولى التي تقصر وظائف العقل على معرفة صدق الرسول وفهم معاني كلامه فقط، وكأن معرفة صدق الرسول أمر خارج عن فهم معاني خطابه ولا علاقة لها به، وانظر إلى المقولة الثانية التي تجعل العقل متولياً ولى الرسول ثم عزل نفسه، فكأن العقل هاهنا استقال وانتهى دوره، على الرغم من أن فهم خطاب الرسول لا بد فيه من العقل فكيف يعزل نفسه؟ فلعل قائل هذه المقولة إنما يقصد أن العقل ليس مقدّماً على النص، غير أن النص نفسه لا يمكن إثباته بل ولا ثبوته في نفسه بدون العقل، فلا غنى للنص عن العقل لا في كينونة النص نفسه لأنه خطاب عقلي ابتداء وانتهاء، ولا في إثباته ومعرفة أنه من عند الله، ولا غنى للنص عن العقل في فهمه ومعرفة المراد منه، وحين يقال بأن العقل ولّى الرسول ثم عزل نفسه، فمعنى هذا أن العقل علم أن النص من عند الله بدليل خارج النص ثم استقال ليبقى النص فقط، وهو مثال غريب، فلا غنى للنص عن العقل فإذا عزل العقل نفسه فالنص مباشرة قد عزل نفسه أيضاً.

وإذا عزل العقل نفسه فكيف سيُحكم على النص أنه من عند الله؟ وإن الإيمان بالنص ما هو ـ في الحقيقة ـ إلا حكم العقل على النص أنه من عند الله؛ فكيف يقال إنه ليس بحاكم على النص، والنص نفسه إنما هو خطاب عقلي، ينظر فيه العقل ثم يقر ـ أو لا يقر ـ بكونه من عند الله، فإن أقر فهو حكم على النص أنه من عند الله، وإن

(٦٥٣) الدرء، مج ١: ١٨١

لم يقر فهو حكم على النص أنه ليس من عند الله، وعبارة (تقديم النص على العقل) عبارة ليس لها معنى، لأن تقديم النص إنما هو تقديم لحكم أو لقضية عقلية جاءت في النص وعلم العقل صدقها ومطابقتها للواقع، أو علم أنه لا معارض لها على الأقل، فالمقدّم ابتداء ما هو إلا قضية عقلية ورد بها النص.

ومن أجل هذا نقول: إن العقل مقدّم على النص، من حيث إن العقل هو أساس النص فلا قوام للنص إلا به وإلا كان مجرد ألفاظ لا معنى لها ولا محصول، ومن حيث أن العقل هو الذي يثبت صدق النص، وإثباته لصدق النص إنما هو نتيجة لموافقة النص تفصيلاً لقطعيات العقول، أو على الأقل عدم مخالفته لها.

حتى إذا أثبت العقل النص ساراً معاً دليلين متساوقين متعاضدين.

ويزيد ابن تيمية تأكيداً لما يقرره هنا فيقول: «كما أن العامي إذا علم عين المفتي ودل غيره عليه وبيّن له أنه عالم مفتٍ، ثم اختلف العامّيُّ الدال والمفتي؛ وجب على المستفتي أن يقدِّم قول المفتي، فإذا قال له العاميُّ: أنا الأصل في علمك بأنه مفتٍ؛ فإذا قدمت قوله على قولي عند التعارض قدَحْت في الأصل الذي به علمت أنه مفتٍ، قال له المستفتي: أنت لمّا شهدت بأنه مفتٍ ودللت على ذلك، شهدت بوجوب تقليده دون تقليدك، كما شهد به دليلك. .[٦٥٤]» إلى آخر ما قال.

فحتى هذا المثال الذي ضربه وساقه هنا لا يخلو من مغالطة، وهو قائم على ذلك الفرق الذي قال به فيما سبق، من أن العقل يدل على السمع دلالة إجمالية خارجة عن النص، ثم يجب على العقل بعد هذا أن يأخذ في التفصيل بظاهر النص حتى لو كان هناك تعارض مع هذا الظاهر، وهو ما ستراه بعد قليل.

ودلالة العقل على النص ليست ـ في الحقيقة ـ كدلالة العامي على المفتي، **بل هي كدلالة المفتي على المفتي**؛ ذاك أن العقل لا يدل على صدق مدّعي النبوة دلالة إجمالية، كما يدل العامي على المفتي، بل هي دلالة تفصيلية، بل إن النص لو خالف ضرورياً من ضرورات العقول أو قطعياً من قطعياتها، ولو مخالفة واحدة فسوف ينادي على نفسه أنه ليس من عند الله، وهو أمر قد أثبت المتكلمون استحالته.

كيف علمنا أنه مستحيل؟ لم نجد في القرآن آية واحدة تخالف قطعياً من قطعيات العقول، والعقل يحكم على النص على الوجه الذي بينت آنفاً.

(٦٥٤) الدرء، مج ١: ١٨٢

ولا يستطيع العامي أن يعرف المفتي على التفصيل بل على الإجمال، كما أن العامي ليس من حقه أن يحكم على المفتي، أما المفتي فبإمكانه أن يحكم على المفتي وأن يشهد له بالعلم أو لا، **لاسيما إذا كان المفتي الآخر (النص) إنما ينال مصداقيته بموافقته للمفتي الأول (العقل)؛ وكذلك إذا كان المفتي الآخر لم ينل الحظوة بكونه مفتياً إلا بحكم تفصيلي من المفتي الأول. وشروط كونه مفتياً إنما قررها المفتي الأول، فإذا خالفها فقد نقض الشروط التي أهّلته للإفتاء.**

هذا، والمفتي يغتفر له خطؤه لأنه بشر يقبل منه أن يخطئ ويصيب، أما النص الذي من المفترض أن يكون كلام رب العالمين، فمجرد خطأ واحد قطعي فيه يعني أنه كلام مفترى وأنه ليس كلام رب العالمين الذي يجل عن الخطأ والنسيان والسهو.

والحاصل أن العبرة إنما هي بالدلالة، وأما ضرب الأمثال فهو توضيح للدلالة، وليس من شأن المحصِّل المناقشة في المثال كما يقول علماء المناظرة والمنطق، ولهذا فلا قيمة للأمثلة ـ كمثال العامي والمفتي وأن العقل متول عزل نفسه.. إلخ ـ إذا لم تكن قائمة على دلالة صحيحة.

وكذا ذكر الإمام أمثلة أخرى متعددة كلها تدور حول هذا المعنى، من مثل «شهود شهدوا لفلان بالطب، فإذا خالفوه كان هذا قدحاً في شهادتهم.. إلخ»، كل هذا مبني على ما يدّعيه شيخ الإسلام من الشهادة (الإجمالية) للعقل على النص من خارجه، لكن شهادة العقل للنص هي شهادة (تفصيلية) لا إجمالية، **وهي شهادة للنص من خارج النص ومن داخله؛** فإذا خالف النص بدهياً أو ضرورياً أو قطعياً من قطعيات العقل فلن يعترف العقل به، أما شهادة أولئك الشهود للطبيب أو غيره؛ إنما هي شهادة إجمالية لا تفصيلية، إضافة إلى أنها شهادة مبنية على الظن، بعكس شهادة العقل للقرآن التي ينبغي أن تكون شهادة قطع ويقين.

ولو أن النص خالف قطعياً واحداً من قطعيات العقل، فسيعلم العقل أنه ليس كلام الله، ولئن أقر العقل بأنه كلام الله مع أنه مخالف لقطعيات العقول، فلا فرق إذن بين دين ودين، ولا منهج ومنهج، ذاك أنه إذا كانت القضية هي مجرد تسليم دون إعمال وتحكيم للعقل، فستكون الأديان كلها سواءً ولن يكون هناك تمييز بين الحق والباطل.

ولو أردنا أن نسوق الأمثلة التي ضربها شيخ الإسلام ابن تيمية لطال بنا المقام، لكن يكفينا أن نشير إلى ما سيقت هذه الأمثال للدلالة عليه.

إن ابن تيمية يقيم حججه هذه بناء على أن دلالة العقل على النص دلالة إجمالية خارجة عن النص نفسه، غير أن الواقع أن دلالة العقل على النص هي دلالة تفصيلية لا إجمالية، فمهما أكثرنا الحديث وأتينا بمثال أو بعشرة أو بمئة مثال على ما نقول، فهي أمثلة قائمة على أساس غير صحيح. وأيضاً فتكثير الكلام واستخدام المزيد من الأمثلة التي تدعّم قولاً ما أو رأياً ما، إنما تدل على احتياج شديد لما يدعّم هذا القول.

الوجه السابع:

«أن يقال: تقديم المعقول على الأدلة الشرعية ممتنع متناقض، وأما تقديم الأدلة الشرعية فهو ممكن مؤتلف، فوجب الثاني دون الأول؛ وذلك لأن كون الشيء معلوماً بالعقل أو غير معلوم بالعقل، ليس هو صفة لازمة لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية الإضافية، فإن زيداً قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله، وقد يعلم الإنسان في حال بعقله ما يجهله في وقت آخر، والمسائل التي يقال: إنه قد تعارض فيها العقل والشرع، جميعها مما اضطرب فيه العقلاء ولم يتفقوا فيها على أن موجب العقل كذا(٦٥٥)».

ثم ذكر أمثلة لما اختلف فيه العقلاء لا داعي لسردها هنا، إلى أن قال: «فالشرع في نفسه هو قول الصادق وهي صفة لازمة له لا تختلف باختلاف أحوال الناس... إلخ».

هذا الوجه هو أكثر الأوجه السائدة التي يواجه بها القائلون بتقديم العقل، وفحوى هذا الوجه: أن العقول تختلف اختلافاً ربما يصل في بعض الأحيان إلى درجة التناقض، وإذن فكيف يقال إن العقل مقدّم على النقل؟ وعليه فالواجب اتباع الشرع لأنه هو في نفسه قول الصادق وهذه صفته اللازمة. نعم، إن العقول تختلف وتضطرب فأيها هو الذي يقدّم على النص؟

ومن حق المتكلمين أن يجيبوا:

إن المقدّم هو العقل الضروري البديهي، أو نستطيع أن نقول: إنه العقل الجمعي، الذي هو العلوم الضرورية التي يكفي تصوّر طرفيها ليقفز الذهن إلى النتيجة مباشرة، وهذا ما يشترك فيه جميع بني الإنسان، فهذا أولاً.

---

(٦٥٥) الدرء، مج ١: ١٨٤.

ويضاف إلى ذلك أيضاً العقل النظري الاستدلالي القطعي، فإذا قيل: إن كل طائفة تزعم أن أدلتها قطعية، فالجواب أنه إذا اختلف العقلاء في مسألة فلا بد أن يكون أحدهم مصيباً والآخر مخطئاً.

وكذلك يمكن أن تقلب المسألة على ابن تيمية نفسه فيقال:

إنك تقول إن العقل لا يتعارض مع النقل، فأي عقل هو الذي لا يتعارض مع النقل فإن العقول تختلف؟ فإن قال: العقل الذي لا يتعارض مع النقل هو العقل الذي يأخذ بالظاهر، أمكن للمتكلمين أن يقولوا: بل العقل الذي لا يتعارض مع النقل هو العقل الذي يستخدم التأويل.

وإن قال: إن العقل الذي لا يتعارض مع النص هو العقل السليم! قيل له: فهذا هو موطن النزاع! ما العقل السليم؟ هل هو الذي يأخذ بظاهر النص؟ أو هو الذي يؤوّل النص؟

إن القاعدة التي قرّرها أولاً من أنه (إذا تعارض قطعي وظني قدّم القطعي سمعياً كان أو عقلياً، وإذا تعارض ظنيان فالمقدّم هو الراجح منهما)، هذه القاعدة يورَد عليها سؤال هو:

أي عقل هو الذي يحدد القطعي هنا والظني هناك؟ العقل الأشعري أم المعتزلي أم السلفي أم ماذا؟

فحتى لو قلنا بتقديم السمع؛ فإنا قد قررنا أن تقديم السمعي على العقلي في حالة ما إنما هو تقديم لعقلي ورد في السمع، فأي عقل هو الذي يحدد أن السمعي هنا هو المقدم أو العقلي هو المقدّم؟

وإذن فلا مناص من القول بتقديم العقل، لكن الخلاف هو: أي عقلٍ هو الذي يقدّم؟ هاهنا لا بد من إيراد الأدلة، وإقامة الحجج والبراهين من كل فريق على ما يقول.

لقد أراد ابن تيمية أن يقدّم السمع على العقل، فقال بتسلسل الحوادث لا إلى أوّل (أي لا إلى بداية فليس هناك شيء اسمه المخلوق الأول!)[٦٥٦]، وأنكر تماثل

---

(٦٥٦) بمعنى أنك لا تستطيع أن تقول في شيء ما إنه أوّل مخلوق، فالله خلق كل شيء من شيء قبله إلى ما لا نهاية في الأزل. فتأمل.

الأجسام[٦٥٧]، وأنكر أنها مكوّنة من ذرات[٦٥٨]، وأنكر أموراً متعددة خالفه فيها العقلاء أيضاً واستشنعوها جداً.

وبعد، فإن اختلاف العقول لا يلغي تقدّم العقل مطلقاً؛ ذاك أن العقول لا تختلف في البدهيات وإنما تختلف في قضايا استدلالية ليست بدهية، وإن اختلفت ـ نفترض جدلاً ـ في البدائه فلا تحتاج إلا إلى أن تتصور طرفي القضية لبلوغ نتيجتها مباشرة، وحين تختلف العقول فلا بد أن يكون الحق مع أحدها، فالحل هنا ليس في إلغاء تقديم العقل، ولكن بإعمال العقل وإنعام النظر والاجتهاد لمعرفة الحق في نفسه.

والذين يقولون بتقديم السمع على العقل هم يختلفون أيضاً في فهم السمع، فهل هذا الاختلاف قادح عندهم في تقدم السمع؟ فكذلك القائلون بتقديم العقل إذا اختلفوا فلا يلغي هذا تقدّم العقل عندهم ولا يقدح فيه.

لقد قال شيخ الإسلام في مرة من المرات: «ما احتجّ أحدٌ بدليل سمعي أو عقلي على باطل إلا وذلك الدليل إذا أعطي حقه، وميز ما يدل عليه مما لا يدل عليه تبيّن أنه يدل على فساد قول المبطل المحتج به، وأنه دليل لأهل الحق، وأن الأدلة الصحيحة لا يكون مدلولها إلا حقاً والحق لا يتناقض بل يصدق بعضه بعضاً[٦٥٩]».

والسؤال هو:

ما الذي سيميّز هذا عن ذاك، ويعلم وجه الاستدلال في هذا أو ذاك؟ أليس العقل؟

وإذن فلا مفر من تقديمه.

الوجه الثامن:

«أن يقال: المسائل التي يقال: إنه قد تعارض فيها العقل والسمع ليست من المسائل البيِّنة المعروفة بصريح العقل، كمسائل الحساب والهندسة والطبيعيات الظاهرة والإلهيات البينة ونحو ذلك، بل لم ينقل أحد بإسناد صحيح عن نبينا صلى الله عليه

---

(٦٥٧) الدرء، مج ١: ١٦٠

(٦٥٨) يقول المتكلمون بأن الأجسام مكونة من أجزاء صغيرة جداً، الواحد منها لا يتجزأ وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد، وابن تيمية ينكر هذا كل الإنكار وقد أثبت العلم الحديث صحة كلام المتكلمين، انظر على سبيل المثال: الدرء مج٤: ١١٤، وكذلك مج ٥: ٤٧.

(٦٥٩) الفتاوى، ج٨: ٢٠

وسلم شيئاً من هذا الجنس، ولا في القرآن شيء من هذا الجنس، ولا يوجد ذلك إلا في حديث مكذوب موضوع. . . إلخ[٦٦٠]».

أما كون تلك المسائل التي يزعم المتكلمون أنها تعارض العقل ليس مما يعلم بصريح العقل فهو ما لا يسلّم له، فإنها لو طرحت على أي أحد فيمكنه أن يفهمها، فإثبات كون الأعراض محدثة، وأن هذه الأعراض قائمة بالأجسام لا توجد الأجسام إلا بها، وهي معها لا تتصور سابقة عليها، وما لم يسبق المحدَث هو محدَث[٦٦١] . . إلخ، ليست مما تعجز العقول عن إدراكه، ولا هو مما يصعب جدًّا على المتلقي.

وإذا كان الله قد أمر بالنظر في القرآن الكريم، فإن النظر يقتضي كل ما يؤدي إليه، ثم حتى لو اعتبرنا أن تلك الأمور لا تدرك بصريح العقل ـ بحسب تعبيره ـ فإن هذا أيضاً لا ينفي تقدّم العقل على النقل، أما العقل الضروري والبدهي فقد تكلمنا فيه سابقاً، وأما الاستدلالي القطعي فإن من يأخذون بظواهر النصوص يستخدمون عقولهم أيضاً فيرون أن هذه النصوص توافق ما توصلت إليه عقولهم (على أن مما قال به ابن تيمية ما قد نفاه العلم الحديث)، وهكذا يوجبون أخذها على ظاهرها، ويخالفهم في ذلك أهل التأويل ويرون أن النصوص توافق العقل بفحواها ومؤداها لا بمجرد ظاهرها، وفق أساليب العرب وطرائقها في كلامها، فعلى كلا الحالين لا مناص من تقديم العقل سواء قلنا بتقديم النص؛ لأن تقديمه في الأصل ما هو إلا تقديم قضايا عقلية ورد بها النص، أو قلنا بتقديم العقل؛ لأنه يفهم النص على وفق دلالاته، ولا سبيل إلا الحوار وإقامة الدليل وبيان الحجة.

وخلاصة القول: إنه حتى القائلون بتقديم النص على العقل هم إنما يقدمون قضايا عقلية وردت في النص، فما هو إلا تقديم فهم على فهم، والعبرة كما قلت إنما هي بإقامة الدلالة.

ثم ذكر ابن تيمية بعض القضايا التي اختلف فيها المتكلمون وذكر أنها ليست إلا خيالات وأوهاماً[٦٦٢].

---

(٦٦٠) الدرء، مج ١: ١٨٦

(٦٦١) ينفي شيخ الإسلام رحمه الله هذه القاعدة لأنه يقول بأن الحوادث تقوم بذات الله تعالى، وأن تلك الحوادث تتسلسل إلى ما لا نهاية في الأزل، وبناء على هذا يستدل على أنه ليس شرطاً أن ما لا يسبق المحدَث فهو محدَث، لأنه يرى أن ذات الله قديمة ومع هذا فهي لا تسبق المحدَث فتأمل.

(٦٦٢) الدرء، مج ١: ١٩٠

أقول: هي خيالات وأوهام في نظر الإمام، لكن للإمام آراء يراها مخالفوه هي الأوهام والخيالات من مثل قوله بتسلسل الحوادث، والقدم النوعي(٦٦٣)، وقيام الحوادث بذات الله تعالى، وأن الله يتحرك، وأن المادة خلقت من مادة قبلها إلى ما لا بداية(٦٦٤) . . . إلخ.

الوجه التاسع:

«أن يقال: القول بتقديم الإنسان لمعقوله على النصوص النبوية قول لا ينضبط، وذلك لأن أهل الكلام والفلسفة الخائضين المتنازعين فيما يسمّونه عقليات، كلٌّ منهم يقول: إنه يعلم بضرورة العقل أو بنظره؛ ما يدّعي الآخر أن المعلوم بضرورة العقل أو بنظره نقيضه(٦٦٥)»

لاحظ أخي القارئ أن هذا الوجه ما هو إلا تكرار للوجه السابع في معناه وإن اختلفت ألفاظه، وقد قلت سابقاً: إن اختلاف العقول لا يلغي تقدم العقل مطلقاً لأنه حتى الذين يدّعون أن المقدّم هو النص هم إنما يقدّمون قضايا عقلية يرون أن النص ورد بها، وأما الذين يؤولون فهم يقدّمون قضايا عقلية أيضاً ويرون أن النص ورد بها.

---

(٦٦٣) النوع في علم المنطق هو اللفظ الكلي الذي يندرج تحته أفراد كثيرة، فمثلاُ حين نقول: (لون) فإنه يدخل فيه الأبيض والأحمر والأصفر . . إلخ، وكذلك مثلاً (إنسان) فهو نوع يندرج تحته سعيد وأحمد وفاطمة وسعاد بأعيانهم فكل أولئك أفراد موجودون في العالم بأعيانهم وهم يندرجون تحت النوع الإنساني، وكذلك مثلاً الحركة هي نوع يندرج تحته تلك الحركات المعينة في الوجود كحركة دولاب سيارتك، وحركة باب بيتك، وحركة ابنك وهو يمشي مثلاً، كل تلك الحركات المعينة المشخصة الموجودة تندرج تحت نوع يشملها جميعاً هو (الحركة).

معلوم أن شيخ الإسلام رحمه الله يقول بتسلسل الحوادث إلى ما لا بداية؛ فكل حادث في الوجود مخلوق من حادث قبله إلى ما لا نهاية في الأزل، تلك الحوادث المعينة كلها تندرج تحت لفظ كلي هو (النوع)، وإذا كانت الحوادث لا أول لها في البداية فهي موجودة مع الله تعالى الذي لا أول له سبحانه، وعليه فإن (نوعها) قديم. وهذا ما عارضه علماء الكلام بشدة لأنه مناف صراحة لقول الله تعالى عن نفسه: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن»، لأنه يؤدي إلى القول بأن المخلوقات كانت مع الله تعالى فيما لا يتناهى في الأوّلية فتنبه. إلى غير ذلك من الاعتراضات التي ليس هذا موطن تفصيلها.

(٦٦٤) سيأتي الحديث في هذه في الموضوعات في حينه.

(٦٦٥) الدرء، مج ١: ١٩٠

الفرق بين الفريقين أن الأوّلين يحملون النص على ظاهره ويرون أنه يوافق ما استدلوا عليه بعقولهم، وأما الفريق الآخر فهم يفهمون النص مؤوّلاً على وفق أساليب العرب وطرائقها ويرون أنه يوافق ما استدلوا عليه بعقولهم، أما من المحق فيهما؟ فهاهنا لا بد من إقامة الدلالة العقلية، أما العودة إلى النص فلن يكون حاسماً للمسألة لأن الخلاف إنما هو في فهمه، ويكفي القائلين بتقديم النص أنهم لا يجدون إلا الأدلة العقلية سبيلاً لإقامة مسائلهم ولو أنهم وجدوا في النص آية واحدة تقطع بمرادهم لكانت مغنية عن كتابة هذه المجلدات.

الوجه العاشر:

«أن يعارض دليلهم بنظير ما قالوه، فيقال: إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل؛ لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين، ورفعهما رفع للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع؛ لأن العقل دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم؛ فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضاً للنقل؛ لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء؛ فكان تقديم العقل موجباً عدم تقديمه، فلا يجوز تقديمه. . . .[٦٦٦]».

وهذا تكرار بصورة أخرى لما قرره في الأوجه الثلاثة الأولى، فراجع الإجابة ثم، ولاحظ أن تعداد الأوجه ليس تعداداً حقيقياً بقدر ما هو تكرار للفكرة نفسها في صور مختلفة، أضف إلى هذا التناقض الواضح بين ما يقرره هنا وما قرّره سابقاً، إذ يوجب تقديم النقل هنا مطلقاً بينما قرّر سابقاً أنه إذا تعارض قطعي وظني فالمقدم هو القطعي مطلقاً، سواء أكان سمعياً أو عقلياً، وأنه إذا تعارض ظنيان كان المقدم هو الظني الراجح سواء أكان سمعياً أو عقلياً، ولاحظ أخي القارئ الكريم أن شيخ الإسلام رحمه الله إنما قدّم بتلك القاعدة[٦٦٧] ليقول لنا: إن السمعي هو القطعي مطلقاً، وأنه هو الراجح مطلقاً، وإن كنت أنا قد فهمت خطأ فما معنى قوله هنا: «إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل»؟!.

---

(٦٦٦) الدرء، مج ١: ١٩٨

(٦٦٧) القاعدة التي رد بها ردًّا إجماليًّا: إذا تعارض قطعي وظني قدم القطعي سمعياً كان أو عقلياً . . . إلخ.

ثم أخذ يفيض في أن العقل دل على السمع فلا يجوز أن يعارضه، وإذا ورد دليل عقلي يعارض دليلاً سمعياً فهذا يؤدي إلى التناقض لأن العقل سبق سبق أن قرر دلالة السمع من خارجه بالمعجزة، إلى آخر هذه الدلالة التي ذكرها سابقاً ويكررها هنا بصورة مختلفة ولكن المؤدى واحد، وأوضحنا ما يمكن الرد عليه به، فليراجع فيما سبق.

الوجه الحادي عشر:

«أن ما يسميه الناس دليلاً من العقليات والسمعيات ليس كثير منه دليلاً، وإنما يظنه الظان دليلاً، وهذا متفق عليه بين العقلاء؛ فإنهم متفقون على أن ما يسمى دليلاً من العقليات والسمعيات قد لا يكون دليلاً في نفس الأمر[٦٦٨]».

أقول: فهل هذا يقتضي تقديم العقل أو النقل؟ الواقع أن ما يزعم دليلاً وهو ليس كذلك ـ سواء أكان عقلياً أم نقلياً ـ فإن العقل هو الذي يعلم أنه ليس بدليل، فلا بد إذن من العقل والرجوع إليه كدليل متقدم.

الوجه الثاني عشر:

«أن كل ما عارض الشرع من العقليات **فالعقل يعلم فساده**، وإن لم يعارض العقل، وما علم فساده بالعقل لا يجوز أن يعارض به لا عقل ولا شرع، وهذه الجملة تفصيلها هو الكلام على حجج المخالفين للسنة من أهل البدع بأن نبين بالعقل فساد تلك الحجج وتناقضها... [٦٦٩]».

ها هو ذا شيخ الإسلام رحمه الله يقرُّ أنه لو كان هناك ما عارض الشرع فالعقل هو الذي يعلم فساده، وها هو ذا يقر أنه إنما يبين بالعقل فساد حجج الخصوم، ولو كان النص كافياً قاطعاً في الدلالة لا يحتمل إلا معنى واحداً لكان كافياً في الرد على المخالفين، فما الذي يلجئ الإمام رحمه الله إلى إقامة الحجة بالعقل دون النص؟

الوجه الثالث عشر:

«أن يقال: الأمور السمعية التي يقال: إن العقل عارضها، كإثبات الصفات والمعاد ونحو ذلك هي مما علم بالاضطرار أن الرسول صلى الله عليه وسلم جاء بها،

---

(٦٦٨) الدرء، مج ١: ٢١٠

(٦٦٩) الدرء، مج ١: ٢١٢

وما كان معلوماً بالاضطرار من دين الإسلام امتنع أن يكون باطلاً، مع كون الرسول رسول الله حقاً، فمن قدح في ذلك وادعى أن الرسول لم يجئ به؛ كان قوله معلوم الفساد بالضرورة من دين المسلمين[٦٧٠]».

وهل يجحد المتكلمون ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم؟ إنهم يقرون به ويفهمونه بالطريقة المعلومة عنهم، وفي هذا نوع من المغالطة من قبل الإمام رحمه الله، فإن النص القرآني معلوم بالتواتر أنه هو الكتاب الذي ادّعى رجل اسمه محمد بن عبد الله أنه من عند الله وجعله برهاناً على نبوته، هاهنا ينظر العقل في هذا البرهان: هل يدل حقاً على نبوة محمد بن عبد الله؟ فينظر فيه فإذا هو معجز، ولا يثبت إعجازه إلا بدلالة العقل، ثم ينظر فيه فإذا هو موافق لثمرات العقول وللواقع وليس فيه ما يعارض قطعي العقول، فيعلم أنه من عند الله حقاً ويؤمن بمحمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم نبياً ورسولاً بأبي هو وأمي عليه الصلاة والسلام.

إن تلك النصوص جاءت عن رسول الله قطعاً، وما فيها من الأخبار معلوم بالاضطرار أن الرسول جاء به، ولكن هل يعلم بالاضطرار أنه لا يريد بهذه الأخبار إلا ظاهرها؟ وهل تأويلها يعني إبطال ما علم بالاضطرار؟ وهل هناك نص من عند الله قطعي يقول: يجب عليكم أن تأخذوا بظاهر النصوص ولا تؤولوها وإلا فقد أبطلتم ما علم بالاضطرار؟.

إن شيخ الإسلام رحمه الله يصر إصراراً شديداً على وجوب الأخذ بظاهر النص، ولكنه لن يجد دليلاً واحداً من الكتاب ولا من السنة ينص على وجوب الأخذ بالظاهر، أو تحريم تأويله إذا كان يعارض ذلك الظاهرَ دليلٌ عقليٌّ قاطع، فمسألة الأخذ بالظاهر أو التأويل هي مسائل لا تعود إلى النصوص الشرعية بقدر عودتها إلى العقل على أية حال.

الوجه الرابع عشر:

«أن يقال: إن أهل العناية بعلم الرسول، العالمين بالقرآن، وتفسير الرسول صلى الله عليه وسلم، والصحابة والتابعين لهم بإحسان، والعالمين بأخبار الرسول والصحابة والتابعين لهم بإحسان، عندهم من العلوم الضرورية بمقاصد الرسول ومراده ما لا

(٦٧٠) الدرء، مج ١: ٢١٢

يمكنهم دفعه عن قلوبهم ولهذا كانوا كلهم متفقين على ذلك من غير تواطؤ ولا تشاعر كما اتفق أهل الإسلام على نقل حروف القرآن، ونقل الصلوات الخمس والقبلة، وصيام شهر رمضان، وإذا كانوا قد نقلوا مقاصده ومراده عنه بالتواتر، كان ذلك كنقلهم حروفه وألفاظه بالتواتر . . . [٦٧١]».

إن الذين نقلوا القرآن الكريم والصلاة والحج والسنة النبوية ليسوا طائفة واحدة بل جميع طوائف المسلمين، ولم يفسّر الرسول صلى الله عليه وسلم من القرآن ـ إن صحّ النقل وسُلِّم به ـ إلا القليل جداً وأما الصحابة الكرام فلم يتكلموا بشكل صريح لا في إثبات الصفات ولا في نفيها، فلم ينقل بالتواتر معاني تلك الأخبار، كما لم ينقل بالتواتر أن المراد بها هو ظاهرها، كما لم ينقل بالتواتر أن المراد بها هو معناها المؤوّل، لم يرد أمر متواتر تواتراً عامًّا على مذهب الإثبات وإنما نقله من يقول به، ونفاه من لا يقول به.

وهاهنا أمر مهم أحب أن أنوّه إليه:

عندما نصف طائفة ما من طوائف المسلمين بأنهم هم (السلف الصالح) دون سواهم من أهل جيلهم ومعاصريهم من سائر طوائف المسلمين؛ فلا بد من أن نسأل: ما العلة في أن ما نقلوه هو العقيدة الحسنة دون ما يقول به الآخرون؟ فيقال: لأنهم ثقات صالحون مأمونون فيقال: ولماذا كانوا هم دون غيرهم ثقات صالحين مأمونين؟ فيقال: لأنهم حسنو العقيدة، فهذا هو الدّور المحال، أن يكون الأول سبباً في الثاني، ويكون الثاني سبباً في الأول في الوقت نفسه، وهو أمر محال لأنه متناقض؛ إذ السبب سابق على المسبّب في الوجود، فحين يقال إن الأول سبب في الثاني، والثاني سبب في الأول في الوقت نفسه، فهذا يعني أن الأول وجد قبل الثاني، والثاني وجد قبل الأول في الوقت نفسه، وهذا متناقض محال، فهم قبلت روايتهم لحسن عقيدتهم، وعقيدتهم كانت هي العقيدة الصحيحة لأنهم هم الذين رووها فتأمل.

أحب أن أنوّه إلى أن دعوى شيخ الإسلام أن علم هؤلاء النقلة بمقاصد الرسول أمر ضروري، يُعارَض بالفرق الإسلامية الأخرى فإن لكل فرقة أسانيدها ومحدثيها فيجوز لكل فرقة أن تدّعي الدعوى نفسها بأن لديها من العلم الضروري بمقاصد الرسول ما لا يستطيعون دفعه عن قلوبهم، ويكون مخالفاً لما نقلته فرقة أخرى تدّعي

---

(٦٧١) الدرء، مج ١: ٢١٢

أيضاً أن لديها من العلم الضروري ما ليس عند الأخرى، فأي أولئك الفرق على حق؟

وحين يُرجع إلى مقاييس الجرح والتعديل فسيجد المرء اضطراباً مربكاً في الخلاف بين الفرق في من هو الثقة ومن هو المجروح العدالة، فهذا كذاب عند أهل الحديث كعمرو بن عبيد، ولكن يراه المعتزلة نموذجاً للصالح الزاهد الصدوق البارّ التقي!.

وقد ذكر ابن تيمية رحمه الله أنه يجوز أن يتواتر عند قوم ما لم يتواتر عند آخرين، فقال: «وإذا كان الخبر قد تواتر عند قوم دون قوم، وقد يحصل العلم بصدقه لقوم دون قوم، فمن حصل له العلم به وجب عليه التصديق به والعمل بمقتضاه... ومن لم يحصل له العلم بذلك فعليه أن يسلم ذلك لأهل الإجماع الذين أجمعوا على صحته[٦٧٢]».

ما يهمني في هذا النقل هو أن شيخ الإسلام يقر بأن التواتر قد يحصل لقوم دون قوم، بغض النظر بعد ذلك عن أن شيخ الإسلام يلزم من لم يحصل عنده علم في مسألة معينة بوجوب أن يسلِّم للآخرين الذين تواتر لديهم قول في هذه المسألة، فإن هذا بحاجة إلى دليل؛ ذاك أن للمخالف الحق في أن يقول: إنه قد تواتر عندي خلاف ما تواتر عندك فلماذا لا تتبعني أنت بدلاً من أن تطالبني أنا بأن أتبعك؟، وكذا فإن رواتك مردودون عندي لأنهم مبتدعة!.

أضف إلى هذا أن شيخ الإسلام يرحمه الله يجيز اتفاق الجمع الكثير على الكذب، فيقول: «وأيضاً فاتفاق العدد الكثير على تعمد الكذب الذي يعلمون أنه كذب يجوز إذا كان ذلك عن تواطؤ منهم[٦٧٣]».

وإذا كان هذا جائزاً لذاته فهو جائز في حق كل الفرق لا فرقة واحدة بعينها، وإذا كان هذا الإجماع جائزاً على الكذب الذي يعلمون أنه كذب، فكيف بالإجماع على الخطأ؟

ثم إن هناك فرقاً بين (التواتر العام) الذي ينقله العقل الجمعي للأمة جيلاً عن جيل، و(التواتر الخاص) الذي تتميز به طائفة معينة لا تمثل الأمة جميعها، يقول في هذا شيخ الإسلام رحمه الله:

---

(٦٧٢) فتاوى ابن تيمية، ج ١٨: ٣٢

(٦٧٣) الدرء، مج ٣: ٣٩٢

«ولهذا كان التواتر ينقسم إلى عام وخاص، فأهل العلم بالحديث والفقه قد تواتر عندهم من السنة ما لم يتواتر عند العامة كسجود السهو ووجوب الشفعة وحمل العاقلة العقل ورجم الزاني المحصن وأحاديث الرؤية وعذاب القبر والحوض والشفاعة وأمثال ذلك[٦٧٤]».

هذا المتواتر الخاص الذي يقر الإمام بأنه ليس متواتراً عند عموم الأمة، فيه خلاف بين فرق المسلمين فما كلهم يقول به، والسؤال هو: إذا تواتر خبر عند قوم، فهل لهم الحق أن يلزموا به القوم الآخرين الذين لم يتواتر عندهم أو تواتر عندهم خلافه؟ وهل هذا هو التواتر المعتد به؟ أم التواتر المعتد به هو التواتر العام الذي تنقله الأمة جميعها جيلاً بعد جيل، وليس التواتر الخاص الذي تنقله طائفة ما طبقة عن طبقة؟

هذا سؤال مهم ويحتاج إلى بحث منفرد، ويبقى السؤال هو: ما الدليل على أن ما تواتر عند قوم أو طائفة تواتراً خاصاً، يجب على الآخرين اتباعه وترك ما تواتر عندهم خلافه؟

الوجه الخامس عشر:

«أن يقال: كون الدليل عقلياً أو سمعياً ليس هو صفة لا تقتضي مدحاً ولا ذمًّا، ولا صحة ولا فساداً، بل ذلك يبين الطريق الذي به علم، وهو السمع أو العقل، وإذا كان السمع لا بد له من العقل، وكذلك كونه عقلياً أو نقلياً، وأما كونه شرعياً فلا يقابل بكونه عقلياً، وإنما يقابل بكونه بدعياً، إذ البدعة تقابل الشرعة، وكونه شرعياً صفة مدح، وكونه بدعياً صفة ذم، وما خالف الشرعية فهو باطل، ثم الشرعي قد يكون سمعياً وقد يكون عقلياً، فإن كون الدليل شرعياً يراد به كون الشرع أثبته ودل عليه، ويراد به كون الشرع أباحه وأذن فيه، فإذا أريد بالشرعي ما أثبته الشرع فإما أن يكون معلوماً بالعقل أيضاً، ولكن الشرع نبه عليه ودل عليه، فيكون شرعياً عقلياً. . .[٦٧٥]».

وإذن فكون الدليل عقلياً أو كونه سمعياً ليس صفة تقتضي مدحاً ولا ذماً من حيث كون الدليل سمعياً أو عقلياً، ولكن العبرة هي ببيان الطريق الذي تعلم به الأمور هل هو طريق سمعي أو طريق عقلي.

---

(٦٧٤) الفتاوى، ج ١٨: ٣١

(٦٧٥) الدرء، مج ١: ٢١٤

والشرعي لا يعارض العقلي أو السمعي، ولكن الشرعي هو مقابل للبدعي.

وكأنه يريد هنا أن يقول: إن مسائل التوحيد المتنازع عليها لا تعلم إلا من خلال السمع ثم يوافقه العقل، فالسمع هو المصدر الوحيد لها والعقل مجرد موافق، وبهذا يكون الدليل على مسائل التوحيد تلك دليلاً شرعياً لا بدعياً.

ولكن هذا لا يرفع النزاع أيضاً، فإن المتكلمين يقولون: إن السمع أثار العقل فكان العقل هو المستدل، فإذا توصل العقل إلى المسألة وفهم النص على ضوئها، فتلك المسألة دل عليها العقل والشرع معاً، لكن كون المسألة عرفت بدليل عقلي شرعي معاً لا يعني أن السمع مقدم على العقل أو أن العقل مجرد موافق للسمع! بل هو يدل على خلاف مطلوب شيخ الإسلام، فإن كون الشيء ثبت بدليل شرعي عقلي معاً هو شهادة عقلية على موافقة هذا الدليل الشرعي للعقل!.

وأحب هاهنا أن أنوه إلى اللفتة الجميلة من شيخ الإسلام رحمه الله حين جعل البدعي هو مقابل الشرعي، ولم يجعل العقلي هو مقابل الشرعي.

ولكن متى يكون العقلي شرعياً؟ يكون حين يتبع العقل النص ويأخذ بظاهره عند شيخ الإسلام، وإلا فسيكون بدعياً!.

الوجه السادس عشر:

«أن يقال: غاية ما ينتهي إليه هؤلاء المعارضون لكلام الله ورسوله بآرائهم من المشهورين بالإسلام هو التأويل أو التفويض... والتأويل المقبول: هو ما دل على مراد المتكلم، والتأويلات التي يذكرونها لا يعلم أن الرسول أرادها، بل يعلم بالاضطرار في عامة النصوص أن المراد منها نقيض ما قاله الرسول، كما يعلم مثل ذلك في تأويلات القرامطة والباطنية من غير أن يحتاج ذلك إلى دليل خاص، وحينئذ فالمتأول إن لم يكن مقصوده معرفة مراد المتكلم كان تأويله للفظ بما يحتمله من حيث الجملة في كلام من تكلم بمثله من العرب هو من باب التحريف والإلحاد لا من باب التفسير وبيان المراد[٦٧٦]».

إن هناك فرقاً بين التأويل الذي تحتمله لغة العرب وهو شائع عندهم بل يكاد مبنى كلامهم يكون عليه، وبين التأويل غير القائم على أساس كتأويل القرامطة والباطنية.

---

(٦٧٦) الدرء، مج ١: ٢١٥

وحشر الباطنية والقرامطة مع متكلمي الإسلام كالمعتزلة والأشاعرة والماتريدية في حكم واحد ووضعهم جميعاً في سلة واحدة، فيه حيف وظلم لهذه الفرق من المسلمين، وإذا كان التأويل المقبول هو ما دل على مراد المتكلم، فعلى المؤوّل أن يأتي بالدليل على تأويله، والزعم بأنه يُعلم بالاضطرار أن تأويلات المتكلمين مخالفة لمراد الرسول، هذا الزعم هو مورد النزاع فكيف يجعل هو نفسه دليلاً؟ فتأمل.

ثم يقول: «فالخطاب الذي أريد به هدانا والبيان لنا وإخراجنا من الظلمات إلى النور إذا كان ما ذكر فيه من النصوص ظاهره باطل وكفر، ولم يرد منا أن نعرف لا ظاهره ولا باطنه، أو أريد منا أن نعرف باطنه من غير بيان في الخطاب لذلك؛ فعلى التقدير لم نخاطب بما بُيِّن فيه الحق، ولا عرفنا أن مدلول هذا الخطاب باطل وكفر[٦٧٧]».

أما ما يتعلق بالتفويض والزعم بأن ظاهر الخطاب غير مراد ومع هذا لم يرد أن نعرف منا باطنه فقد صدق شيخ الإسلام رحمه الله فيما ساقه من أدلة يقارع بها القائلين به، ولا أرى أن هناك حاجة للتفصيل إذ هو خارج عن شرط كتابي هذا.

لكن الزعم بأن القول بأن كون «الظاهر غير مراد يؤدي إلى أن ظاهر القرآن كفر، وأن الله بالرغم من ذلك لم يبين في هذا الخطاب ما نفهم باطنه»؛ ففي هذا الكلام تهويل هدفه تنفير المتلقي من مذهب المتكلمين؛ لأنه يحق للمخالف هاهنا أن يقول: إن الشارع الحكيم إنما يخاطب العرب العقلاء وهم أهل الفصاحة والبلاغة على ما درج في أسلوبهم، فخاطبهم بنصوص يفهمون المراد منها ـ وإن كان ظاهرها غير مراد حتماً ـ جرياً على ما اعتادوا عليه في خطابهم، فقول الله تعالى: (يد الله فوق أيديهم) أبلغ من مجرد قوله: (إنه ناصرهم ومعينهم)، وقول الله تعالى: (بل يداه مبسوطتان) أبلغ من أن يقول: (بل هو كريم معطاء)، بل هذا هو المفهوم من تلك النصوص، وليس المقصود بها الإخبار بأن لله يداً أو أيدياً، فإن هذا من الركاكة والبعد عن نهج البلاغة بمكان.

وشبيه هذا قول القائل لأخيه: (قلبي معك)، ومعلوم أنه لا يقصد الإخبار بأن له قلباً وإنما استعمل هذا اللفظ ليقول: (إني أحبك وأؤيدك)، فالظاهر هنا حتماً غير مراد، فتخيل أن يستمع رجل إلى هذه العبارة فيقول مثلاً: (إن المقصد بهذه الجملة أن

(٦٧٧) الدرء، مج ١: ٢١٦

لهذا الرجل قلباً!)، فسيكون هذا من الفهاهة والركاكة في الفهم التي يترفّع عنها العقلاء، هذا ونحن نعلم يقينا أن قائل هذه العبارة له قلب، فكيف إذا كان القائل هو رب العالمين تعالى المنزَّه عن التجسيم والتبعيض.

أما الزعم بأنه يستحيل أن يكون الظاهر غير مراد، وما رتّبه عليه من تهويل؛ فهو تهويل في غير مرجع؛ فإن من كمال النص القرآني أنه خاطب العرب بأسلوبهم وطريقتهم في الفهم، وليس هناك دليل على أنهم كانوا يفهمون أمثال تلك الظواهر بالطريقة التي يريد شيخ الإسلام ابن تميمة أن يثبتها، بل إنّ فهْمَ النصوص القرآني على طريقته رحمه الله لا تليق حتى لو كان قائل تلك النصوص آدميين لهم أعضاء وأبعاض فكيف بالله العظيم؟

الوجه السابع عشر:

«أن يقال: الذين يعارضون الكتاب والسنة بما يسمونه عقليات من الكلاميات والفلسفيات ونحو ذلك؛ إنما يبنون أمرهم في ذلك على أقوال مشتبهة مجملة تحتمل معاني متعددة، ويكون فيها من الاشتباه لفظاً ومعنى يوجب تناولها لحق وباطل، فبما فيها من الحق يقبل ما فيه من الباطل لأجل الاشتباه والالتباس، ثم يعارضون بما فيها من الباطل نصوص الأنبياء صلوات الله عليهم...[٦٧٨]».

وإذن فالعقل ليس مقدّماً ما دام المتكلمون يطلقون اصطلاحات من أمثال الجوهر والعرض والجسم والحادث وما إلى ذلك، لم ترد في الكتاب والسنة أوّلاً، ثم إن فيها اشتباهاً وإجمالاً ثانياً، وقد تشتمل على حق وباطل.

ويمكن للمخالف أن يقول: أما الاصطلاحات التي أطلقها المتكلمون فأين الإشكال؟ فهل ورد عن رسول الله مصطلحات علم الحديث؟ أو مصطلحات علم أصول الفقه أو غيرها؟ إنما المهم ما يراد بهذه المصطلحات ومطابقتها للواقع فإذا وافقت الواقع فأين العيب؟ وهل هناك نص صريح في كتاب الله أو في صحيح الحديث النبوي يمنع إطلاق المصطلحات على أمر من الأمور أو شيء من الأشياء؟.

وأما القول بأن للمتكلمين أقوالاً مجملة مشتبهة، فلو صح هذا فربما كان في أوائل نشوء علم الكلام، أما بعد نضجه واستقراره فلا اشتباه هناك. ولنفرض أن في

---

(٦٧٨) الدرء، مج ١: ٢٢٠

أقوال المتكلمين اشتباهاً، وأنه ما يزال موجوداً إلى الآن، فهل هذا دليل على أن العقل ليس مقدّماً على النقل؟

إن العبرة إنما هي بالمعاني لا بالألفاظ فإذا فهمت الألفاظ وعلمت معانيها زال الاشتباه، ولا يمكن للاشتباه أن يزال إلا بالعقل، فالعقل هو الذي يدل على أن هذا القول خطأ أو صواب، مشتبه أو غير مشتبه، ولا بد من الرجوع إليه مهما يكن من أمر.

ثم أفاض الإمام في سرد أمثلة كثيرة جداً في الحديث عن مصطلحات فيها اشتباه وإجمال يستخدمها المتكلمون، كالمادة والصورة والجهة والتركيب والتحيز والحدوث والقدم والوجوب والإمكان.. إلخ، لا داعي للتفصيل فيها الآن فلها مكان آخر يبيَّن فيه ما يقصده ابن تيمية من هذا الاشتباه.

الوجه الثامن عشر:

«أن يقال: ما يعارضون به الأدلة الشرعية من العقليات في أمر التوحيد والنبوة والمعاد قد بيّنا فساده في غير هذا الموضع وتناقضه، وأن معتقد صحته من أجهل الناس وأضلهم في العقل... إلخ[٦٧٩]».

وليس في هذا الكلام حجة تناقش، ولهذا نضرب عنه الذكر صفحاً، لكن ما يلفت إليه الانتباه أن ابن تيمية إنما بيّن فساد عقائد مخالفيه مستخدماً أدلة العقل لا أدلة السمع.

الوجه التاسع عشر:

«أن هذه المعارضات مبنية على التركيب، وقد تقدّمت الإشارة إلى بطلانه، وأما الاستدلال بحدوث الحركات والأعراض فنقول: قد أورد عليهم الفلاسفة سؤالهم المشهور، وجوابهم عنه على أصلهم ما يقول جمهور العقلاء إنه معلوم الفساد بالضرورة؛ وذلك أنهم قالوا لهم: إذا كانت الأفعال جميعها حادثة بعد أن لم تكن، فالمحدث لذلك إما أن يكون عنه صدر عنه بسبب حادث يقتضي الحدوث، وإما أن لا يكون؛ فإن لم يكن صدر عنه سبب حادث يقتضي الحدوث لزم ترجيح الممكن بلا

---

(٦٧٩) الدرء، مج ١: ٢٦٠

مرجح، وهو ممتنع في البديهة، وإن حدث عنه سبب فالقول في حدوث ذلك السبب كالقول في حدوث غيره، ويلزم التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء، فهم مضطرون في هذا الدليل إلى الترجيح بلا مرجح تام أو إلى القول بالتسلسل والدور وكلاهما ممتنع عندهم[٦٨٠]».

يقول شيخ الإسلام إن المتكلمين إنما يبنون معارضاتهم لظواهر النصوص على دليل التركيب، ودليل التركيب فحواه: أنا ننظر في الكون فلا نرى إلا أجساماً لا يمكن أن توجد إلا ومعها أعراضها فلا يخلو جسم من أن يكون إما ساكناً وإما متحركاً، وكل جسم يقبل الافتراق والاجتماع، وكل جسم عبارة عن مادة وشكل (صورة)، ثم إن كل جسم مكوّن من جزيئات صغيرة جداً كان المتكلمون يسمون الواحد منها: الجزيء الذي لا يتجزأ، ومنهم من قال بأن هذا الجزء يتجزأ[٦٨١]، والعلم الحديث اليوم يوافق المتكلمين في تكوّن الأجسام من أجزاء صغيرة (الذرات)، ويفترض بأن هذا الجزء يتجزأ.

هذا التركيب الذي نراه في الأجسام يقول المتكلمون: إنه دلّنا على أنها حادثة كانت بعد أن لم تكن[٦٨٢]، وإذا كانت حادثة فلا يمكن أن تكون حدثت بنفسها؛ لأن

---

(٦٨٠) الدرء، مج ١: ٢٨٤

(٦٨١) وهو قول الإمام النظام رحمه الله.

(٦٨٢) معلوم أن المتكلمين يقولون إن الجسم مكوّن من أجزاء متناهية في الصغر، وهذا ما ينكره ابن تيمية، وبناء على هذا يرون أن الأجسام لا تكون إلا مرافقة للأعراض، فلا جسم إلا وهو متحرك أو ساكن، أو مجتمع بغير أو مفترق عن غيره، ولا يمكن أن يكون الجسم جسماً بدون تلك الأعراض فهي واجبة للجسم لكي يكون جسماً فهو لا يستغني عنها، فإذا كان الجسم محتاجاً إلى العرض، وإذا كان العرض لا يمكن أن يوجد إلا حالاً في الجسم علمنا أن الجسم محدَث، وأن الأجسام مركّبة، وبهذا الشكل نعلم أن التركيب دليل على حدوث الأجسام، لأنه دليل الاحتياج، وإذا كان محتاجاً فيستحيل أن يكون قديماً لأن القديم غنيّ بذاته عن كل شيء.
أقول: ولا يمكننا أن نتخيل ذرة (بالمعنى الحديث) بل لا يمكننا أن نتخيل جسيماً من جسيمات الذرة لا يقوم به عرض من تلك الأعراض، الالتصاق أو الابتعاد، الحركة أو السكون، بل ويمكن فصل تلك الجسيمات بعضها عن بعض، وهذا يدل على أنها محدَثة لأنها تتغير أحوالها، بل وبناء على هذا التغير تتغير حالة المادّة التي ليست الذرة هي أصغر جزء فيها كما كان يظن سابقاً! ، وإذا كانت تلك الجسيمات لا تكون على ما هي عليه إلا بتلك الأعراض، بل ولا يمكن لتلك الجسيمات أن تكون سابقة في الوجود على تلك =

الحادث هو الذي لم يكن ثم كان، أي أنه كان معدوماً ثم وُجد، فلا يخلو الأمر من احتمالين: إما أنه أوجد نفسه بنفسه وهو محال لأنه معدوم فكيف أوجد نفسه وهو معدوم أصلاً؟ فلا يبقى إلا الاحتمال الثاني: وهو أن غيره قد أوجده.

هذا الغير الذي أوجده إما أن يكون:

١. حادثاً وحينئذ فسنسأل السؤال نفسه: هل أوجد نفسه أو أن غيره أوجده.

٢. أو أن يكون هذا الغير قديماً لا أوّل لوجوده، فهو موجودٌ لذاته ونستطيع أن نسميه (واجب الوجود)، وإذا كان ذلك كذلك فلا بد لواجب الوجود القديم أن يكون مخالفاً لممكن الوجود المحدث من كل وجه. وإذا كانت المحدثات مركّبة تقوم بها المعاني فالقديم تعالى ليس مركباً ولا يمكن أن تقوم بذاته المعاني.

ذلك باختصار هو مؤدى دليل التركيب الذي يقيم عليه المتكلمون معارضاتهم لظواهر النصوص، وهذا الدليل هو الذي يرفضه الإمام ابن تيمية جداً، ويردّه بكل ما يستطيع من قوة، ويشكك فيه التشكيك كله، ويرى أن الأجسام لا تتكون من جسيمات صغيرة جداً وإنما هي متصلة في أساسها.

وبغض النظر عمّا ذكره من إيراد الفلاسفة على المتكلمين ويما يتبع هذا من تشقيقات وحجاجات لا داعي لأن أطوّل الكتاب بذكرها، وبغض النظر عن كون المتكلمين مخطئين أو مصيبين؛ فإنه لا وسيلة لإبطال مذهب المتكلمين إلا أدلة العقل، لأن هذه المسألة التي هي مسألة التركيب ـ وقد أيّدها العلم الحديث اليوم ـ إنما هي مسألة تدرك بالعقل، ولا يمكن أن يناقش أصحابها إلا بأدلة العقل.

ويستمر ابن تيمية في مناقشة المتكلمين فيأتي بأقوال الرازي والآمدي وغيرهما، وأقوال الفلاسفة كالأبهري وابن سينا وغيرهما، وينقل كلام السلف ويفسره بحسب ما يرى، ولا ينتهي من هذا كله إلا في المجلد الثالث من كتاب الدرء!، وقد ذكر أموراً كثيرة وحججاً متعددة، ليس هنا موطن ذكرها، غير أني لا أفتر أذكّر أن ابن تيمية لم يجد غير العقل وأدلته يقارع بها خصومه، وهذا كاف في أنه يقدّم العقل على النقل،

= الأعراض؛ فإننا لو افترضنا وجود أحد تلك الجسيمات بدون اقترانه بأي عرض من تلك الأعراض، ثم اقترن به أحد تلك الأكوان من الافتراق أو الاجتماع فلا يخلو: إما أن يوجد فيه الاجتماع قبل الافتراق أو العكس، فإن سبق الاجتماع إليه، كان هذا محالاً لأن اجتماع ما ليس بمفترق محال، وإن سبق الافتراق إليه؛ كان هذا محالاً أيضاً لأن تفريق ما ليس بمجتمع محال أيضاً!.

حتى وإن كان الشعار المرفوع أنه إنما يقدّم النقل، لأنه يمكن أن يقال له: إن ما قدّمته إنما هو قضايا عقلية جاءت في النقل.

الوجه العشرون:

«أن نقول: ما سلكه هؤلاء نفاة الصفات من معارضة النصوص الإلهية بآرائهم هو بعينه الذي احتج به الملاحدة الدهرية عليهم في إنكار ما أخبر الله عباده من أمور اليوم الآخر، حتى جعلوا ما أخبرت به الرسل عن الله وعن اليوم الآخر لا يستفاد منه علم، ثم نقلوا ذلك إلى ما أمروا به من الأعمال: كالصلوات الخمس والزكاة والصيام والحج فجعلوها للعامة دون الخاصة، فآل الآمر بهم إلى أن ألحدوا في الأصول الثلاثة التي اتفقت عليها الملل...[٦٨٣]».

يحتج ابن تيمية هنا على بطلان مذهب المتكلمين، يحتج بأن الفلاسفة يستخدمون أسلوب المتكلمين نفسه في إقامة الحجة عليهم (أي المتكلمين) في نفي ما يتعلق باليوم الآخر والجنة والنار وما إلى ذلك وأنها ليس لها حقيقة.

وهذه الحجة التي يحتج بها شيخ الإسلام هي في الحقيقة أقرب إلى التشنيع منها إلى إقامة البرهان، ذاك أنه لو اتفق المتكلمون مع الفلاسفة أو غيرهم في بعض المسائل المتعلقة بالتوحيد، لا يعني بالضرورة القدح في مذهبهم؛ فكم من مبطل يتفق مع صاحب الحق في مسألة أو أكثر، بل إن ابن تيمية نفسه في إثبات تسلسل الحوادث إلى ما لا بداية، وإنكار الجزء الذي لا يتجزأ، وإنكار نظرية الاجتماع والافتراق وغيرها، إنما يوافق فيها ابن رشد الفيلسوف الأرسطي المشائي حذوك القذة بالقذة[٦٨٤].

وهذه الإيرادات التي أوردها الفلاسفة على المتكلمين لم يسكت عنها المتكلمون بل أجابوهم عنها وناقشوهم فيها، فليس إيراد الفلاسفة على المتكلمين دالاً على فساد مذهبهم، لأنه من السهل القول: إن وجود يوم آخر حقيقي وجنة ونار حقيقيتين هو أمر معقول لا يعارض قطعيات العقول، بعكس ما يتعلق بإثبات المعاني القائمة بذات الله تعالى[٦٨٥]، وسواء أكان كلام المتكلمين هاهنا صواباً أم خطأً فلن تقوم الحجة عليهم

(٦٨٣) الدرء، مج ٣ : ٥

(٦٨٤) يراجع للاستفادة والتأكد كتاب مناهج الأدلة لابن رشد.

(٦٨٥) معلوم أن السادة الأشعرية يقولون بقيام المعاني القديمة بذات الله تعالى فالله تعالى عالم بعلم قائم بذاته، قادر بقدرة قائمة بذاته وهكذا سائر الصفات المعنوية، وهذا ما يخالفهم فيه =

إلا بالعقل وهو المطلوب، وسواء صح مذهب المتكلمين أم لم يصح، وسواء صح كلام الفلاسفة أم لم يصح فالعقل هو المقدّم في نهاية المطاف.

الوجه الحادي والعشرون:

«أن يقال: معارضة أقوال الأنبياء بآراء الرجال، وتقديم ذلك عليها، هو من فعل المكذّبين للرسل، بل هو جماع كل كفر. . . . . . (٦٨٦)».

إن المتكلمين لا يرون في تأويلهم أنهم يعارضون أقوال الأنبياء، بل يرون أنهم يفهمون المراد منها على هذا الوجه، ويستنتجون بناء على هذا أنه لا تعارض بين العقل والنقل، وحتى لو قلنا بالأخذ بظواهر النصوص فإن بإمكان المتكلمين أن يقولوا للآخذين بظواهر النصوص: أنتم تقدِّمون قولكم على المراد الحقيقي من النص، وتخالفون سنن العرب في كلامها، ولو أننا جعلنا آيات الصفات (الخبرية) من مثل قوله تعالى: «ويبقى وجه ربك»، ومن مثل قوله تعالى: «واصبر فإنك بأعيننا» وغيرها، تعبيراً عن البشر، قالها بشر وليس الله، لما جاز أن تفهم على ظاهرها، فكيف إذا كان قائلها هو الله رب العالمين؟.

وإذن فالمتكلمون يرون الأخذ بظواهر النصوص خروجاً عن سنن العرب في كلامها، لا سيّما إذا قام الدليل العقلي على ذلك، فليست القضية أخذاً بآراء الرجال بهذه الصورة التي يصورها شيخ الإسلام رحمه الله، وليست القضية أن يرى رجل رأياً هكذا جزافاً واعتباطاً، ولكن القضية هي في إقامة الدلالة، ولعل ابن تيمية رحمه الله داخل في هذا أيضاً (أي في قول آراء تخالف ما جاء عن الأنبياء) بسبب بعض آرائه: فأين نجد في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه خطاباً صريحاً في أن المخلوقات

= المعتزلة والزيدية لأنه يؤدي إلى القول بتعدد القدماء فيقولون إن الله تعالى عالم بذاته وليس بمعنى هو العلم قائم بالذات، وحين يقول السادة الأشعرية إننا لا يمكننا أن نتصور عالماً بلا علم، فإن المعتزلة يطالبونهم بالسبب في هذا فيجيبون بأن الإنسان في الشاهد أي في الواقع المشهود لا يكون عالماً فإذا قام به العلم قلنا إنه عالم بعلم، فيجيبهم المعتزلة بأن هذا المعنى لا ينطبق على الله تعالى لأنه سبحانه غير محتاج إلى معنى يقوم بذاته يستفيد به وصفه بأنه عالم فذاته وحدها تقتضي أن يوصف بأنه عليم فتأمل، ولكن شيخ الإسلام رحمه الله يزيد على هذا فيقول بأن الحوادث تقوم بذات تعالى، وهذا ما يخالف فيه المعتزلة والأشعرية.

(٦٨٦) الدرء، مج ٣: ١٠١

متسلسلة إلى ما لا بداية، بحيث لا يستطيع أحد أن يقول: هذا هو المخلوق الأول، وأين نجد في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم دليلاً صريحاً قطعياً في أن الحوادث تقوم بذات الله تعالى؟ وأين نجد في كتاب الله وسنة رسول الله نصًّا قطعيًّا يتكئ عليه شيخ الإسلام في إثبات قدم الأنواع والأجناس، إلى غير ذلك مما يمكن أن يوجّه إلى شيخ الإسلام.

الوجه الثاني والعشرون:

«أن يقال: إن الله سبحانه ذم من ذمه من أهل الكفر على أنهم يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً. . .» إلى أن قال: «ومعلوم أن سبيل الله هو ما بعث به رسله مما أمر به أو أخبر عنه، فمن نهى الناس نهياً مجرداً عن تصديق رسل الله وطاعتهم؛ فقد صدّهم عن سبيل الله، فكيف إذا نهاهم عن التصديق بما أخبرت به الرسل؟ وبيّن أن العقل يناقض ذلك، وأنه يجب تقديمه على ما أخبرت به الرسل. .[٦٨٧]»

وأنت ترى أن هذا تكرار لا جديد فيه، وترى أيضاً أن فيه نسبة الصد عن سبيل الله إلى المتكلمين وأنهم يعارضون النصوص، وقد شرحت سابقاً أن هناك فرقاً بين (النص) وبين (ظاهر النص)، وعلى أية حال فأي وجه من الوجوه قدّمنا فلا مناص من أن يكون إنما هو تقديم لدلالة عقلية أرشد إليها النص ودلّ عليها بظاهره، أو بمؤوّله.

الوجه الثالث والعشرون:

«وهو أن يقال: من المعلوم أن الله أخبر أنه أرسل رسله بالهدى والبيان، لتخرج الناس من الظلمات إلى النور. . .» إلى أن قال: «وإذا كان كذلك فيقال: أمر الإيمان بالله واليوم الآخر إما أن يكون الرسول تكلم فيه بما يدل على الحق، أو بما يدل على الباطل، أو لم يتكلم: لا بما يدل على حق، ولا بما يدل على باطل. ومعلوم أنه إذا قُدِّر في شخص من الأشخاص أنه لم يتكلم في أمر الإيمان بالله واليوم الآخر لا بحق ولا بباطل، ولا هدى ولا ضلال، بل سكت عن ذلك؛ لم يكن قد هدى الناس، ولا أخرجهم من الظلمات إلى النور، ولا بيّن لهم، ولا كان معه ما يستضيء به السالك المستدل، فإذا قدِّر أن هذا الشخص تكلم بما يفهم منه نقيض الحق، وبما يدل على

---

(٦٨٧) الدرء، مج ١: ١٠٤

ضد الصواب، وكان مدلول كلامه في ذلك معلوم الفساد بصريح العقل ـ لكان هذا الشخص قد أضل بكلامه وما هدى، وكان مخرجاً لمن اتبعه بكلامه من النور إلى الظلمات، كحال الطاغوت. . . . [٦٨٨]».

وأيضاً فهذا الوجه فيه تكرار ولم يضف شيئاً جديداً، غير أن للمتكلمين أن يقولوا: إنه من المعلوم بالضرورة أن العربي قد يتكلم بالكلام ليس له إلا معنى واحد لا يحتمل غيره، وقد يتكلم بالكلام له أكثر من معنى، وحين يكون الكلام محتملاً لأكثر من معنى فالواجب حمله على ما هو اللائق به، وهذا هو حال النصوص التي تحتمل أكثر من معنى.

وإن من تمام البلاغ أن تُستعمل أفضل الأساليب لأداء المعنى المراد، ومعلوم أن قول الرجل للرجل: «يدي ولساني وقلبي معك»، أبلغ من مجرد قوله: «أنا أؤيدك»؛ لما في ذلك من تقريب المعنى وتحديد المراد على أتم المطلوب، فإذا فُهم هذا الكلام على ظاهره كان أشبه بالعبث والمزاح.

وإذا كان استخدام هذه الأساليب في الكلام أبلغ وألذ وأكثر قبولاً، فلا يسوغ أن يقال لمن استخدمها: إنك أوهمت في الخطاب، بل الحق أنه أحسن في الخطاب وأبلغ، وإنما الخطأ هو فيمن فهم كلامه على ظاهره، فليس الخلل إذن في المتكلم الذي يتبع أفضل الأساليب لأداء المراد، وإنما فيمن يفهم كلامه فهماً أقرب إلى فهم الأطفال[٦٨٩].

الوجه الرابع والعشرون:

«إنا نعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرجل لو قال للرسول: هذا القرآن أو الحكمة الذي بلغته إلينا قد تضمّن أشياء كثيرة تناقض ما علمنا بعقولنا، ونحن إنما علمنا صدقك بعقولنا، فلو قبلنا جميع ما تقوله ـ مع أن عقولنا تناقض ذلك ـ لكان ذلك قدحاً فيما علمنا به صدقك، فنحن نعتقد موجب الأقوال المناقضة لما ظهر من

(٦٨٨) الدرء، مج ٣: ١٠٦

(٦٨٩) يروى عن اللغوي العلامة اللبناني ناصيف اليازجي أنه لم يكن يتكلم ولا يكلم أطفاله إلا بالعربية الفصحى ويجبرهم على ذلك، فقال يوماً لابنته: هاتي الدواة يا بنية، فأحضرتها له قائلة: أتيت لك بالدواة يا أبي (ونصبت الدواة التي جاءت مجرورة وحقها الكسر طبعاً) فقال لها غاضباً: اكسريها، اكسريها، فألقت المحبرة على الأرض فكسرتها!

كلامك، وكلامك نعرض عنه، لا نتلقى منه هدى ولا علماً؛ لم يكن هذا الرجل مؤمناً بما جاء به الرسول. .[٦٩٠]».

وهو أيضاً تكرار، وتأمل كيف يوحي شيخ الإسلام رحمه الله بأن من لم يأخذ بظاهر النص ليس مؤمناً بما جاء به الرسول!.

إن (ظاهر ما جاء به الرسول) شيء، ومطلق (ما جاء به الرسول) شيء آخر؛ لأن عبارة (ما جاء به الرسول) أعم من عبارة (ظاهر ما جاء به الرسول)، والخلط بين العبارتين فيه تلبيس؛ فليس كل ما جاء به الرسول قطعي الدلالة لا يحمل إلا معنى واحداً فقط، فإن مما جاء به الرسول ما له أكثر من معنى، فإذا اجتهد المجتهد وفهم النص على معنى مناسب من تلك المعاني المحتَمَلة، وله في ذلك أدلته العقلية أو النقلية المحكمة ـ أو التي يظنها هو على الأقل محكمة ـ فهل يقال له: إنك مخالف أو مناقض أو مكذِّبٌ لما جاء به الرسول؟.

الوجه الخامس والعشرون:

«أن الله سبحانه وتعالى قد بيّن في كتابه أن معارضة مثل هذا فعل الشياطين المعادين للأنبياء».

لا أظن أن هناك حاجة لمناقشة هذا الوجه ولننتقل منه مباشرة إلى الوجه الذي يليه وهو:

الوجه السادس والعشرون:

«إن الله ذم أهل الكتاب على كتمان ما أنزل الله وعلى الكذب فيه، وعلى تحريفه وعلى عدم فهمه» إلى أن قال: «فذمّ المحرِّفين له والأميين الذين لا يعلمون إلا أماني، والذين يكذبون فيقولون لما يكتبونه هو من عند الله، وما هو من عند الله، كما ذمّ الذين يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب، وقد ذمّ الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب في غير هذا الموضع، وهذه الأنواع الأربعة موجودة في الذين يعرضون عن كتاب الله ويعارضونه بآرائهم وأهوائهم... إلخ[٦٩١]».

أظن ألا حاجة بنا إلى التطرق أيضاً لمناقشة هذا لأنه ليس بدليل ولا فيه حجة،

(٦٩٠) الدرء، مج ٣: ١٠٦

(٦٩١) الدرء، مج ٣: ١١١

وهو أقرب إلى أن يكون مصادرة على المطلوب، وفحواه أنه يقول للمتكلمين: أنتم محرّفون لأنكم محرفون! والله ذم المحرفين، وأنتم تعارضون الكتاب والسنة، وتلوون ألسنتكم بالكتاب، وهذا هو الادّعاء الذي يُنتظر إقامة الدليل عليه.

الوجه السابع والعشرون:

«الذين يعارضون كلام الله وكلام رسوله بعقولهم: إن كانوا من ملاحدة الفلاسفة والقرامطة، قالوا: إن الرسل أبطنت خلاف ما أظهرت لأجل مصلحة الجمهور. . . . وإن كانوا من أهل الفقه والكلام والتصوف الذين لا يقولون ذلك؛ فلا بد لهم من التأويل الذي هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح»

ثم أخذ يناقش المتكلمة في مسألة التأويل وماذا يعني وما يراد به ـ وموطن مناقشته في غير هذا الموضع بعون الله تعالى ـ وعلى أية حال: فابن تيمية يقول بأن هناك صرفاً للفظ عن معناه الظاهر إلى معناه المؤوّل، غير أن الصارف يجب أن يكون نصاً آخر، لا مجرّد العقل. كحديث: «عبدي مرضت فلم تعدني» فإنه يقول: «أما النصوص التي يزعمون أن ظاهرها كفر؛ فإذا تدبرت النصوص وجدتها قد بينّت المراد، وأزالت الشبهة؛ فإن الحديث الصحيح لفظه: عبدي، مرضت فلم تعدني، فيقول: كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدي فلاناً مرض، فلو عدته لوجدتني عنده.

فنفس ألفاظ الحديث نصوص في أن الله نفسه لا يمرض، وإنما الذي مرض عبده المؤمن. ومثل هذا لا يقال فيه: ظاهره أن الله يمرض فيحتاج إلى تأويل؛ لأن اللفظ إذا قرن به ما يبين معناه كان ذلك هو ظاهره كاللفظ العام إذا قرن به استثناء أو غاية أو صفة. . . إلخ[٦٩٢]».

لكن بإمكان المتكلمين أن يقولوا: لو أننا عدنا إلى الحديث لوجدنا أن هذا الحديث ذاته دليل على أنه يجوز أن يكون هناك نص ظاهره غير مراد؛ فالله تعالى خاطب ذلك العبد بما ظاهره محال ونقص يتنزّه الله عنه، وواضح أن العبد المخاطَب في هذا الحديث لم يحمل الكلام على ظاهره بل نزّه الله مباشرة عما لا يليق، ولهذا سأل: كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ كيف أطعمك وأنت رب العالمين؟ لقد استنكر

(٦٩٢) الدرء، مج ٣: ١١٨

هذا العبد ظاهر هذا الخطاب الموجه إليه، ولم ينتظر نصًّا آخر يخرج هذا الخطاب عن ظاهره.

ولو كان هذا العبد من القائلين بمذهب الإثبات والأخذ بظواهر النصوص لظن أن الله يمرض حقاً مرضاً يليق بجلاله وعظمته، ولما استنكر هذه الظواهر، ولقال على الفور: اللهم إني أعتذر إليك أنك مرضت ولم أقم بحق العيادة والزيارة، وإني أستغفرك وأتوب إليك لأني لم أقدّم لك الطعام!.

إنه لا فرق بين هذا العبد الذي لم يأخذ بهذا النص على ظاهره، وبين المتكلمين الذين يسلكون هذا المسلك في تنزيه الله تعالى عما لا يليق به بناء على أدلة عقلية تقوم على مقدمات ونتائج كما أن الذين يأخذون بالظاهر كشيخ الإسلام رحمه الله يبنون ما يقولونه على أدلة عقلية ذات مقدمات ونتائج.

فحتى لو اشترطنا ألا يؤوّل النص إلا بقرينة من النص نفسه، فإن تلك القرينة لن يُعْرَف أنها قرينة، إلا بالعقل ودلالة العقل نفسه، وهكذا فحتى لو كان الداعي إلى عدم الأخذ بالظاهر قرينة هي نص آخر، فهذا النص الآخر لن يعرف كونه قرينة إلا بالعقل ودلالة العقل، وهكذا يبقى العقل هو المقدّم!.

الوجه الثامن والعشرون:

«أن يقال: حقيقة قول هؤلاء الذين يجوّزون أن تعارض النصوص الإلهية والنبوية بما يناقضها من آراء الرجال، ألا يحتج بالقرآن والحديث على شيء من المسائل العلمية، بل ولا يستفاد التصديق بشيء من أخبار الله ورسوله[٦٩٣]».

تأمل استعماله لفظ (آراء الرجال) بدلاً من لفظ (الأدلة العقلية)، فهذا يوحي بأن الأدلة العقلية هي آراء الرجال، وأن آراء الرجال هي الأدلة العقلية.

وإذا كان ذلك كذلك، وكانت آراء الرجال هي الأدلة العقلية نفسها، فيمكن لقائل أن يقول: إن الأصل الذي عُلم به صدق الرسول إنما ثبت بالأدلة العقلية، وإذن فثبوته إنما كان بآراء الرجال، لأنهما ـ أي الأدلة العقلية وآراء الرجال حسب قول ابن تيمية ـ سواء! وكذلك لو كانت الأدلة العقلية التي أحال الله العباد إليها حين قال: «أفلا

(٦٩٣) الدرء، مج ٣: ١٢١

تعقلون» وحين قال: «أفلا ينظرون»، إذا كانت تلك الأدلة العقلية إنما هي آراء الرجال فالله تعالى إذن إنما كان يقيم الحجة على العباد بآراء الرجال!، فتأمل هذه المغالطة وما تؤدي إليه.

وكذلك فليتأمل القارئ قوله: «هؤلاء الذين يجوّزون أن تعارض النصوص الإلهية والنبوية»، مع أن المتكلمين لا يعارضون (النصوص) وإنما يؤولون النصوص فيصرفونها عن ظواهرها إلى معان أخرى تحتملها تلك النصوص على وفق لغة العرب وأساليبها، وظاهر النص كما قلنا مراراً هو معنى من المعاني التي يحتملها النص كما يحتمل غيرها.

أما نصوص الكتاب والسنة فلها مرحلتان:

المرحلة الأولى: (يمكن أن أسميها مرحلة الإثارة والتنبيه) وفي هذه المرحلة يُتعامل مع هذه النصوص على أساس أنها مجرد (كلام) يدّعي صاحبه أنه رسول وأن هذه النصوص وحي من الله أوحى به إليه، هذه النصوص في هذه المرحلة تثير كوامن عقول من يقرؤونها ويتأملونها فيستدلون بعقولهم ليعرفوا صدقها من عدمه.

المرحلة الثانية تمثل (نتيجة النظر) والاستدلال حيث تكون النتيجة العلم بأنها من عند الله تعالى حقًّا ـ أو أنها ليست كذلك لمن قامت له معارضات قوية أو جحدها عناداً واستكباراً ـ.

وهكذا يتساوق الدليلان دليل العقل ودليل النص معاً.

وفي هذه المرحلة أيضاً يعلم الناظر أن أخبار النص لا تعارض قطعي العقول، وأن الأوامر التي فيه إنما هي أوامر الحكيم الحميد العدل الذي لا يأمر إلا بخير ولا ينهى إلا عن شر، وحينئذ فيكون اتباع تلك الأومر واجتناب تلك النواهي ديناً يترتب عليه الثواب والعقاب، فالنص لا يأتي بجديد حين يأمر بالعدل والإحسان وينهى عن الظلم والإساءة لأن تلك الأمور يعلمها الإنسان بالتحسين والتقبيح العقليين، ولكن الجديد هو أن النص يجعل تلك الأمور ديناً تترتب عليه الجنة والنار، والثواب والعقاب.

فكيف يقال إنها لا تدل على شيء وأن مؤدى قول المتكلمين هو ألا يحتج بالقرآن والحديث على شيء من المسائل العلمية، بل ولا يستفاد التصديق بشيء من أخبار الله ورسوله كما يقول شيخ الإسلام.

الوجه التاسع والعشرون:

«العقل ملزوم لعلمنا بالشرع ولازم له، ومعلوم أنه إذا كان اللزوم من أحد الطرفين لزم من وجود الملزوم وجود اللازم، ومن نفي اللازم نفي الملزوم، فكيف إذا كان التلازم من جانبين؛ فإن هذا التلازم يستلزم أربع نتائج: فيلزم من ثبوت هذا اللازم ثبوت هذا، ومن نفيه نفيه، ومن ثبوت اللازم الآخر ثبوت ذلك، ومن نفيه نفيه»، إلى أن يقول: «وإذا كان العلم بصحة الشرع لازماً للعلم بالمعقول الدال عليه، وملزوماً له، ولازماً لثبوت ذلك المعقول في نفس الأمر، كما أن ثبوت ذلك المعقول في نفس الأمر مستلزم لثبوت الشرع في نفس الأمر؛ فمن الممتنع تناقض اللازم والملزوم، فضلاً عن تعارض المتلازمين، فإن المتعارضين هما المتنافيان اللذان يلزم من ثبوت أحدهما انتفاء الآخر، كالضدين والنقيضين[٦٩٤]».

ومن ذا يعارض في أن الأمرين متلازمان؟ ولكن السؤال هو: ما المقصود بالشرع؟ هل المقصود به النص من حيث هو نص قد يحتمل معاني متعددة يحمل المراد على أولاها وأقربها إلى الدليل العقلي؟ فإن أحداً من المتكلمين الذين يحاججهم شيخ الإسلام لا يقول بأن العقل يعارض النص بهذا المعنى البتة، وإن أريد بالشرع هنا أنه ظاهر النص فقط، فهذا هو محل النزاع، وشيخ الإسلام هنا يمارس المصادرة على المطلوب.

إن الإمام رحمه الله يلوم المتكلمين أنهم يستخدمون الألفاظ الممجملة المتشابهة، ولكننا نرى أن شيخ الإسلام يستخدم أحياناً الأسلوب نفسه حين يجعل النص مثلاً هو ظاهر النص، وحين يجعل إثبات النبوة مقروناً فقط بأدلة خارج النص تدل على صدق النبي دلالة إجمالية، وغيرها، ولكننا لا نظن أن شيخ الإسلام يتعمّد هذا ولكن هذا ما أدّى إليه اجتهاده، وإذا كان شيخ الإسلام معذوراً فالمتكلمون معذورون أيضاً.

ثم يفترض ابن تيمية مناقشة مع أحد المعارضين، فيقول:

«وإذا قال القائل: نحن إنما قدحنا في القدر الذي خالف العقل من الشرع، لم نقدح في كل الشرع.

قيل: ومن قدّم الشرع على العقل فإنما قدح في ذلك القدر مما يقال إنه عقل، لم يقدح في كل عقل، ولا في العقل الذي هو أصل يعلم به صحة الشرع، وإنما قلنا:

(٦٩٤) الدرء، مج ٣: ١٣٧

(مما يقال إنه عقل) لأنه ليس بمعقول صحيح، وإن سمّاه أصحابه معقولاً[(٦٩٥)]».

وما ذكرناه سابقاً من أن من يقدّم الشرع إنما هو يقدّم قضية عقلية وردت في الشرع كافٍ في بيان خطأ الإمام هنا.

ومن قدّم العقل على ظاهر النص فأوّل النص فالنتيجة أنه يقدّم معنى من معاني النص على معنى آخر يحتمله النص، فتقديم العقل يقتضي تقديم معنى لائق يفهم من النص على معنى آخر لا يليق، ليس إلا.

وإذن فإن من قدّم العقل على ظاهر النص فهو لم يقدح في الشرع وإنما قدح في معنى محتمل من المعاني التي يمكن أن يفهم النص عليها وقدّم معنى آخر غيره، أمّا من قدّم ظاهر النص فهو قد قدّم معنى من معاني النص على معنى آخر يحتمله النص أيضاً، والحاصل أن كلا الطرفين ينطلقان من العقل، والفرق أن أحدهما يقر بأنه يقدّم العقل، والآخر ينكر ذلك ويظن أنه يقدم الشرع! ويسوّق لنفسه أنه في صف الشرع! والآخرون مخالفون للشرع ومتبعون لأهوائهم وآرائهم وعقولهم القاصرة!.

والواقع أن المتكلمين أوثق علاقة بالنص من الآخذين بالظاهر فقط؛ لأنهم (أعني المتكلمين) لا يتصوّر أن يخرجوا من معاني النص البتة، من حيث أنهم يدورون داخل دائرة النص الواسعة فيتخيرون من أوجهه ما يدل عليه العقل والواقع فهم أكثر ديناميكية وأقدر على التطور، إضافة إلى أن دلالة العقل عندهم مرتبطة بالسمع من وجهين، خارج النص إجمالاً، وداخل النص تفصيلاً.

أما الآخرون فهم أضعف صلة بالنصوص لأنهم لا يرون لها إلا وجهاً واحداً يحصرون أنفسهم به، فلا يتعلقون بالنص إلا بأضيق أوجهه، فلا تتعدد خياراتهم داخل النص فعلاقتهم به أضيق، وهم مع هذا محتاجون لإثبات نظريتهم إلى العقل ليثبتوا صحة فهمهم للنص، مع أنهم يعدون النص أمراً مغايراً للعقل، لا علاقة له به، إلا من جهة واحدة من حيث كون العقل دالاً على النص على الوجه الإجمالي لا على الوجه التفصيلي، بمعنى أن العقل عندهم إنما يدل على صدق النبي بدلالة هي خارج النص إجمالاً، لا داخل النص تفصيلاً، وهو ما لمحناه مراراً في خطاب شيخ الإسلام رحمه الله.

وبناء على هذا الكلام السابق لشيخ الإسلام يكمل كلامه فيقول: «ولهذا كان من

---

(٦٩٥) السابق

قدّم العقل على الشرع لزمه بطلان العقل والشرع، ومن قدّم الشرع لم يلزمه بطلان الشرع بل سلم له الشرع[٦٩٦]».

هذه هي الدعوى، وهي محل النزاع، ولئن صدقت هذه الدعوى؛ فهذا اللزوم إنما هو في حق من فرّق بين السمع والعقل، فجعل دلالة العقل على السمع من خارج السمع فقط لا من داخله، وجعل السمع هو ظاهر السمع، وهكذا يؤدي هذا القول إلى خلق شق واسع بين العقل وبين الشرع، فينطلق الشرع في طريق مباين لطريق العقل. ذاك أن العقل إذا توصل إلى ما يخالف ظاهر النص فإما:

١. أن يؤوّل النص ويصرفه عن ظاهره، وهذا ما لا يرضاه ابن تيمية.

٢. أو أن يلغي ما توصّل إليه العقل ليسير مع ظاهر النص على الرغم من مخالفته لأدلة العقل.

٣. أو أن يخلق انشقاقاً بين النص والعقل فيسير كل منهما باتجاه مغاير للآخر، وهذا ما يعبّر عنه شيخ الإسلام حين ينقل عن ابن النفيس ـ على جهة التأييد ـ فيقول: «ولهذا كان ابن النفيس المتطبب الفاضل يقول: ليس إلا مذهبان: مذهب أهل الحديث، أو مذهب الفلاسفة، فأما هؤلاء المتكلمون فقولهم ظاهر التناقض[٦٩٧]».

والمقصود أن هذا اللزوم الذي يتحدث عنه شيخ الإسلام هو في الحقيقة لا يتناول من يقدّم العقل، ويجعل التأويل المنضبط بلغة العرب سبيله لفهم النص فهماً لا يصادم بدهيات وقطعيات الواقع والعقل، بل ويتيح فرصة لدينمايكية فهم النص وتطور هذا الفهم جيلاً فجيلاً وعصراً فعصراً، وإلا فكيف يكون النص صالحاً لكل زمان ومكان؟

إن هذا اللزوم الذي يخلق بينونة بين العقل والنص إنما ينطبق على من يقدم ظاهر النص كيفما سار الأمر! وبأي ثمن!.

إن ابن تيمية يرى أن تأويل النصوص أو الظن بأن ظواهر النصوص تخالف مسلمات العقل تضرب الشرع والعقل معاً، لأنه يقول: إن النص قد ثبت بأدلة ضرورية خارجة عنه، وهكذا فإذا ثبتت مخالفة العقل لظواهر النصوص، فهذا سيخالف الشرع (الذي هو ظواهر النصوص عنده) وسيخالف ضرورات العقل (التي ثبت بها النص من خارجه)! وإذن فمن يقدّم العقل على الشرع، ومن يؤوّل النص لينسجم مع أدلة العقل

(٦٩٦) السابق.

(٦٩٧) الدرء مج ١: ٢١٦

هو في الحقيقة يضرب العقل والشرع معاً عند ابن تيمية، وهكذا يسهم ابن تيمية في بناء منهج معرفي يخلق بينونة واضحة بين العقل والشرع، فيبقى الشرع في طريق مباين لطريق العقل.

إذا صحّ هذا؛ فالمشكلة ليست في المتكلمين الذين ينطلقون من الواقع في فهم النص القرآني، ولكن المشكلة هي في معارضيهم الذين ينطلقون من فهم محدّد للنص يخالفه العقل والواقع فيسيئون إلى النص والعقل معاً.

الوجه الثلاثون:

«أن هذا الذي ذكرناه يفيد أن الشرع لا يمكن أن يخالفه العقل الدال على صحته بل هما متلازمان في الصحة، وهذا القدر لا يمكن مؤمن [كذا] بالله ورسوله أن ينازع فيه، بل لا ينازع مؤمن بالله ورسوله أن العقل لا يناقض في نفس الأمر، لكن الذي تقوله الجهمية والقدرية وغيرهم من أهل البدع أن تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم مبني على الأدلة النافية للصفات والقدر كما يقولونه من أن صدق الرسول مبني موقوف على قيام المعجزة الدالة على صدقه، وقيام المعجزة موقوف على أن الله لا يؤيد الكذاب بالمعجزة، وذلك موقوف على أن فعل الله قبيح [كذا]، والله لا يفعل القبيح، وتنزيهه عن فعل القبيح موقوف على أنه غني عالم بقبحه، والغني عن القبيح العالم بقبحه لا يفعله، وغناه عنه موقوف على أنه ليس بجسم، وكونه ليس بجسم موقوف على نفي صفاته وأفعاله، لأن الموصوف بالصفات والأفعال جسم، ونفي ذلك موقوف على ما دل على حدوث الجسم، فلو بطل الدال على حدوث الجسم بطل ما دل على صدق الرسول. . . إلخ(٦٩٨)»

وواضح ما في هذا الوجه من تكرار، وبغض النظر عما ذكره هنا من أن الجهمية والقدرية يجعلون قبول السمع مبنياً على ما سمّاه ابن تيمية نفي الصفات، وبغض النظر عن كونهم أخطأوا أو أصابوا فإنه لا تقام عليهم الحجة إلا بالعقل.

وأحب هاهنا أن أنوّه إلى أن ما يسمّيه ابن تيمية (نفي الصفات) هو ـ عند من يقول به ـ إنما هو نفي لمعان يدعي من يقول بإثباتها أنها قائمة بذات الله، تلك المعاني يسميها بعض المتكلمة صفات، غير أن نفاتها لا يسمّونها صفات، وإنما الصفات

(٦٩٨) الدرء، مج ٣: ١٤٥

عندهم هي (الإخبار عن الموصوف بما هو عليه في ذاته) والموصوف استحق ما يوصف به إما لذاته، أو لفعله، أو لمعانٍ تقوم في ذاته، أما الله تعالى فإنه يستحق الإخبار عنه بالصفات إما لذاته وإما لفعله، لكن لا تقوم بذاته تعالى المعاني، ولا تقوم بذاته الأفعال المحدثة، فذات الله تعالى لا يحلّ في شيء، ولا يحل فيه شيء.

هذا هو فحوى كلام نفاة الصفات. وهذا ما يخالفه الإمام ابن تيمية رحمه الله، وليس هاهنا موطن التفصيل في هذا فله محل آخر، غير أن ما يهمنا هنا هو: أنه سواء صحت هذه الأدلة للمتكلمين أم لم تصح، فإن السبيل الأوحد لدحضها إنما هو حجج العقل، وإذن فالعقل مقدّم.

الوجه الحادي والثلاثون:

فحواه: أن طريقة المتكلمين تبدأ من النظر في الكون وإثبات حدوث العالم، وفي إطار الرد على هذا يقول ابن تيمية: «وأما جمهور الأئمة والعقلاء، فهي (أي طريقة المتكلمين) عندهم باطلة، وهذا مما يعلم كل من له نظر واستدلال، إذا تأمل حال سلف الأمة وأئمتها وجمهورها، فإنهم كلهم مؤمنون بالله ورسوله، ولم يكونوا يبنون الإيمان على إثبات حدوث الأجسام، بل كل من له أدنى علم بأحوال الرسول والصحابة، يعلم أنهم لم يجعلوا العلم بتصديقه مبنياً على القول بحدوث الأجسام، بل ليس في الكتاب ولا السنة، ولا قول أحد من السلف والأئمة ذكر القول بحدوث الأجسام ولا إمكانها، فضلاً عن أن يكون فيها أن الإيمان بالله ورسوله لا يحصل إلا بذلك..»[٦٩٩].

ولكن ابن تيمية رحمه الله لم يخبرنا من هم جمهور العقلاء الذين يرفضون هذه الطريقة، أهم العوام؟ أهم العلماء؟ لم يوضح لنا شيئاً حول هذا الإطلاق.

أما القول بأن سلف الأمة لم يكونوا يبنون إيمانهم على إثبات حدوث الأجسام، فالسؤال هو: من تعني بسلف الأمة؟ هذا أولاً.

أما ثانياً فإن عدم الثبوت لا يعني ثبوت العدم، وعوام المسلمين يستقر في أنفسهم أن الكون محدث كان بعد أن لم يكن، لكنهم لا يفكرون بتسلسل الحوادث الذي يقول به شيخ الإسلام وبالقدم النوعي، ولا يزعم أحدهم أن هذا هو مذهب السلف بناء على

---

(٦٩٩) الدرء، مج ٣: ١٤٧

فهم فهمه من كلام لبعضهم لا يدل دلالة قاطعة على ما فهمه وقطع أنه هو بعينه مراد السلف.

وأما الزعم بأنه ليس في الكتاب والسنة شيء كهذا، فالحق أن إثبات حدوث الأجسام موجود في الكتاب والسنة، وبشكل قاطع، دون التفصيل الذي يذكره المتكلمون، والذي إنما علموه بنظرهم في الكون والتأمل فيه مستجيبين لأمر الله تعالى في القرآن الكريم بالاستدلال والنظر في الكون.

والقول بحدوث الأجسام وإمكانها متضمن في كل الآيات التي تثبت أن الله تعالى هو الأول فليس قبله شيء، وأنه الخالق لكل شيء.

الوجه الثاني والثلاثون:

«أن يقال: القول بتقديم غير النصوص النبوية عليها من عقل أو كشف أو غير ذلك؛ يوجب ألا يستدل بكلام الله ورسوله على شيء من المسائل العلمية، ولا يصدّق بشيء من أخبار الرسول لكون الرسول أخبر به، ولا يستفاد من أخبار الله ورسوله هدى ولا معرفة بشيء من الحقائق، بل ذلك مستلزم لعدم الإيمان بالله ورسوله، وذلك متضمن للكفر والنفاق والزندقة والإلحاد، وهو معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام، كما أنه في نفسه قول فاسد متناقض في صريح العقل(٧٠٠)».

كلام مكرر تم مناقشته في الوجه الثامن والعشرين، وإن كنت أحب أن أنبه إلى أن مسألة الكشف والإلهام يقول بها شيخ الإسلام، وإن كان يشترط ألا تخالف ظاهر الكتاب والسنة! أما المعتزلة فلا يقولون بالكشف أصلاً لأنه ليس دليلاً تقوم به الحجة على العباد.

الوجه الثالث والثلاثون:

«أن يقال: نحن نعلم بالاضطرار من دين الرسول أنه أوجب على الخلق تصديقه فيما أخبر به، وقطعهم بثبوت ما أخبر به، وأنه من لم يكن كذلك لم يكن مؤمناً به، بل إذا أقر أنه رسول الله، وأنه صادق فيما أخبر، ولم يقر بما أخبر به من أنباء الغيب ـ لجواز أن يكون ذلك متيقناً في نفس الأمر بدليل لم يعلمه المستمع، ولا يمكن إثبات ما أثبته الرسول بخبره إلا بعد العلم بذلك ـ لم يكن مؤمناً بالرسول، وإذا كان هذا

---

(٧٠٠) الدرء، مج ٣: ١٦١

معلوماً بالاضطرار؛ كان قول هؤلاء المعارضين لخبره بآرائهم معلوم الفساد بالضرورة من دينه. . .»[٧٠١].

يقول ابن تيمية هنا: إن الرجل إذا أقر برسالة النبي ثم لا يقر بما أخبر به من الغيب فإن في هذه الحالة ليس مؤمناً بالرسول، ثم يقول ابن تيمية بأن هذا (أي أن من آمن بمجمل الرسالة ثم لم يصدّق ببعض تفاصيل ما في النص من أخبار إلا بعد إقامة الدلالة عقلاً، هو ليس مؤمناً في الحقيقة) معلوم بالاضطرار، وإذن فقول المعارضين لخبر الرسول معلوم الفساد بالضرورة.

هذا الوجه مكرر لكن بأسلوب مختلف وقد ناقشنا هذا فيما سبق، غير أن من حق المخالف أن يقول: إن علمنا بأنه رسول يجب تصديقه فيما يقول إنما كان لأننا نظرنا فيما أتى به الرسول (تفصيلاً) فلم نجد شيئاً يناقض قطعيات العقول، فمن أجل هذا آمنا به رسولاً، فأما القول بأنه ما دام رسولاً فيجب تصديقه حتى فيما يخالف قطعيات العقول، فهو قول متناقض لأنه لو خالف قطعيات العقول فلن يكون رسولاً حينئذ وسيُعلم كذبه وادعاؤه.

وفحوى هذا الوجه باختصار هي: أن من أقر بأخبار الرسول ثم توقف في بعض ما جاءه فلم يقبل به حتى يعلمه فهو في الحقيقة لم يؤمن بما جاء به الرسول.

وهذه مغالطة؛ لأن المقر بأخبار الرسول إنما أقر بها تفصيلاً بعد أن فهمها وعلمها بعقله، فليس الإيمان برسول الله أمراً خارج النظر في النص وأخبار النص (وهذا الوجه مبني على الفصام الذي قال به شيخ الإسلام بين الأدلة التي يثبت بها السمع من خارجه وبين ما يثبت بها من داخله).

وهناك مثال يقرّب لنا المغالطة التي يسوقها شيخ الإسلام مراراً، وهي أنه ما دام قد ثبتت نبوة النبي بالمعجزة الباهرة التي يُعلم بها صدقه ضرورة، فلا يجوز تأويل أي نص يخالف ظاهره العقل بعد الإيمان المجمل بهذا الرسول بدليل المعجزة، هذا المثال:

رجل قال: إن المثلث مكون من أربعة أضلاع، وبرهاني على هذا أني أحيي الموتى.

فإحياء الموتى هو أمر خارج تعاليم هذا الرجل، ولكن تعاليمه نفسها منقاضة تماماً

(٧٠١) الدرء، مج ٣: ١٧٠

للعقل، فإذا واجهت أنا مثل هذا فإني سأتعجب جداً من هذه المعجزة التي أتى بها، لكني لن أشك في معرفتي اليقينة. وقد قلت من قبل إنه ليس في كتاب الله تعالى ما يخالف قطعيات العقول البتة.

الوجه الآخر من المغالطة فيما ذكره شيخ الإسلام: أنه جعل ما أخبر به الرسول هو ظاهر النص فقط دون ما يمكن أن يحتمله هذا النص من معانٍ متعددة يمكن حمل النص عليها، فإذا أخذ الناظر في النص بغير الظاهر فهو لم يؤمن بما أخبر به الرسول بحسب قول شيخ الإسلام.

الوجه الرابع والثلاثون:

«أن الذين يعارضون الشرع بالعقل، ويقدّمون رأيهم على ما أخبر به الرسول، ويقولون: إن العقل أصل للشرع، فلو قدّمناه عليه للزم القدح في أصل الشرع؛ إنما يصحّ منهم هذا الكلام إذا أقروا بصحة الشرع بدون معارض، وذلك بأن يقروا بنبوة الرسول وبأنه قال هذا الكلام، وبأنه أراد كذا، وإلا فمع الشك في واحدة من هذه المقدمات لا يكون معهم عن الرسول من الخبر ما يعلمون به تلك القضية المتنازع فيها بدون معارضة العقل فكيف مع معارضة العقل؟[٧٠٢]».

يشترط شيخ الإسلام هنا على من يؤمن برسول الله صلى الله عليه وسلم ألا يقول بالمعارض العقلي للشرع، وهذا كلام مبني على ما أشرت إليه مراراً فيما مضى، مبنيّ على ما يظنه ابن تيمية من:

١. أن دلالة العقل على النص دلالة إجمالية لا تفصيلية.

٢. أن دلالة العقل على النص هي من خارج النص لا من داخل النص.

٣. أن ظاهر النص (أو الشرع بحسب تعبيره) هو النص نفسه، وبناء على هذا الشرط يتهم المتكلمين بأنهم يقولون بالمعارض العقلي بينما حقيقة قول المتكلمين أنه لا تعارض بين العقل والنص.

وقد ناقشت كل تلك الأمور سابقاً فلا داعي لإعادتها هنا.

إن ابن تيمية يشترط على المتكلمين لكي يكونوا مؤمنين حقاً يشترط عليهم ألا يقولوا بالمعارض العقلي، بينما يرى المتكلمون أن الإيمان نفسه لا يتحقق إلا بالعلم

---

(٧٠٢) الدرء، مج ٣: ١٧٠

بصدق النبي فيما أخبر به عن ربه، ولا يكون هذا إلا إذا سلم النص بكل تفاصيله من التعارض، وبالنظر والاستدلال نعلم أن النص لا يعارض قطعياً من قطعيات العقول البتة.

الوجه الخامس والثلاثون:

«أن يقال: قول هؤلاء (يعني المتكلمين) متناقض، والقول المتناقض فاسد، وذلك أن هؤلاء يوجبون التأويل في بعض السمعيات دون بعض، وليس في المنتسبين إلى القبلة، بل ولا في غيرهم من يمكنه تأويل جميع السمعيات.

وإذا كان كذلك قيل لهم: ما الفرق بين ما جوّزتم تأويله، فصرفتموه عن مفهومه الظاهر ومعناه البيّن وبين ما أقررتموه؟

فهم بين أمرين: إما أن يقولوا ما يقوله جمهورهم: إن ما عارضه قاطع عقلي تأولناه، وما لم يعارضه عقلي قاطع أقررناه.

فيقال لهم: فحينئذ لا يمكنكم نفي التأويل عن شيء؛ فإنه لا يمكنكم نفي جميع المعارضات العقلية، كما تقدّم بيانه[(٧٠٣)]».

يمكن للمعارض أن يقول: إنا لا نتحمل أخطاء غيرنا، فإذا ذهب من ذهب إلى تأويل كل ما يبدو أمامه حتى لو لم يكن عنده دليل قطعي يستوجب التأويل، فهل الخطأ في التأويل؟، وكذلك الإثبات نفسه، هناك من يغلو فيه حتى يصل إلى التجسيم المحض، ولا يخفى هذا على شيخ الإسلام رحمه الله فإنه قد قال بأن هناك من يغلو في الإثبات[(٧٠٤)]! فهل معنى هذا أن الإثبات مطلقاً باطل؟!، فالعبرة إذن هي في الدلالة القطعية، فما كان ظاهره يوافق قطعي العقل أخذناه على ظاهره، وما كان ظاهره لا يوافق قطعي العقل وكان محتملاً لأكثر من معنى حملناه على المعنى اللائق على وفق أساليب العرب وطرائقها في كلامها.

الوجه السادس والثلاثون:

«أن يقال: هم إذا أعرضوا عن الأدلة الشرعية لم يبق معهم إلا طريقان: إما طريق

---

(٧٠٣) الدرء، مج ٣: ١٧٢

(٧٠٤) فتاوى ابن تيمية ج ١٨: ٨٥

النظار: وهي الأدلة القياسية العقلية، وإما طريق الصوفية: وهي الطريقة العبادية الكشفية، وكل من جرّب هاتين الطريقين علم أن ما لا يوافق الكتاب والسنة منهما فيه من المتناقض والفساد ما لا يحصيه إلا رب العباد، ولهذا كان من سلك إحداهما إنما يؤول به الأمر إلى الحيرة والشك، إن كان له نوع عقل وتمييز، وإن كان جاهلاً دخل في الشطح والطامات التي لا يصدّق بها إلا أجهل الخلق.

فغاية هؤلاء الشك (أي المتكلمين)، وغاية هؤلاء الشطح (يعني الصوفية)... »[٧٠٥].

يوحي إلينا شيخ الإسلام هنا بأن طريق النظار ليس هو طريق الكتاب والسنة، وهو ما لم نرَه قدّم عليه دليلاً مقبولاً إلى الآن، وهناك فرق بين طريق العقل وطريق الكشف، أما طريق العقل فهو حجة عامة على العباد تقام به الحجة على الجميع، وأما طريق الكشف فحتى لو كان صحيحاً وحقاً فإنه لا يصلح حجة عامة على العباد.

ولا يوافق الواقع القول بأن نهاية المتكلمين هي الحيرة والشك والضلال! والإمام ابن تيمية رحمه يشهد لهم بأن لهم في الدفاع عن الدين وحماية حوزته من شبهات المشككين مساعٍ مشكورة، فكيف يحمون الدين وهم متحيرون فيه؟ وكتب السير والتاريخ ملأى بأخبار المتكلمين الذين أقاموا الحجج على الفرق غير الإسلامية وكانوا سبباً في إسلام الكثيرين.

وأما ما ذكره عن بعضهم من الحيرة والتشكك عند الوفاة ـ لو صحّ ـ فلا يعد دليلاً على بطلان طريق علماء الكلام مطلقاً.

الوجه السابع والثلاثون:

«أنا نعلم بالاضطرار من دين النبي صلى الله عليه وسلم ودين أمته المؤمنين به بطلان لوازم هذا القول، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم، بل نعلم بالاضطرار من دينه أن لوازم هذا القول من أعظم الكفر والإلحاد، وذلك لأن لازم هذه المقالة وحقيقتها ومضمونها: أن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يكون فيما أخبر به عن الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر لا علم ولا هدى ولا كتاب منير؛ فلا يستفاد منه علمٌ بذلك، ولا هدى يعرف به الحق والباطل، ولا يكون الرسول قد هدى الناس،

---

(٧٠٥) الدرء، مج ٣: ١٧٣

ولا بلّغهم بلاغاً بيناً، ولا أخرجهم ممن الظلمات إلى النور، ولا هداهم إلى صراط العزيز الحميد[٧٠٦]».

وهو وجه مكرر عما ذكره في الوجه الثاني والثلاثين، والثامن والعشرين، فلا داعي لمناقشته.

الوجه الثامن والثلاثون:

«أن يقال: إذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم ما بيّن للناس أصول إيمانهم، ولا عرّفهم علماً يهتدون به في أعظم أمور الدين، وأجل مقاصد الدعوة النبوية، وأجل ما خلق الخلق له، وأفضل ما أدركه الخلق وحصّلوه وانتهوا إليه، بل إنما بيّن لهم الأمور العملية، فإذا كان كذلك فمن المعلوم أن من علّمهم وبين لهم أشرف القسمين وأعظم النوعين كان ما أتاهم به أفضل مما أتاهم من لم يبين إلا القسم المفضول والنوع المرجوح، وحينئذ فمذهب النفاة للصفات ليس من أئمته أحد من خيار هذه الأمة وسابقيها، وإنما أئمتهم الكبار: القرامطة الباطنية من الإسماعيلية والنصيرية ونحوهم من ملاحدة الفلاسفة... إلخ [٧٠٧]».

إن المتكلمين لا يزعمون البتة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يعلّمهم أعظم أمور الدين من الإيمان والعقائد، ولكنهم يقولون: إنه نبههم إليها وأثار دفائن عقولهم فتفكروا ووجدوا ما أخبرهم به الرسول حقاً فكيف يكون لازم مذهبهم إنه لم يعلمهم ولم يفدهم صلى الله عليه وسلم؟ وإنك واجد أن هذا الوجه مكرر عمّا قبل، ثم تأمل كيف يستنتج ابن تيمية أن أئمة المتكلمين إنما هم الإسماعيلية والباطنية وملاحدة الفلاسفة، على أن الإمام رحمه الله يعلم أن المتكلمين كانوا للفلاسفة بالمرصاد، أضف إلى هذا أن علم الكلام نشأ في القرن الأول للهجرة على يد المعتزلة قبل أن تترجم كتب الفلسفة اليونانية بقرن من الزمان، فكيف يقال إن أئمتهم هم الإسماعيلية والنصيرية؟.

إن شيخ الإسلام رحمه الله تدفعه عاطفته الدينية الجيّاشة، وحرصه الشديد على الكتاب والسنة إلى أن ينكر أحياناً ما هو معلوم ضرورة من الواقع، أو أنه يستجيز هذه

---

(٧٠٦) الدرء، مج ٣: ١٧٨

(٧٠٧) الدرء، مج ٣: ١٧٩

الطريقة للتشنيع وتبشيع حال المتكلمين الذين يرى أنهم يخالفون النصوص بينما هم يوافقون النصوص في بعض معانيها الموافقة للعقل وإن خالفت الظاهر منها، فرحمه الله تعالى وجزاه خيراً على حسن نيّته، ويغفر الله لنا وله. وهذا لا يعني أن المتكلمين لا يخطئون ولا يزلّون، وكذلك لا يعني أن أهل الإثبات لا يخطئون ولا يزلّون، فكل له خطأ والله سبحانه يتجاوز عن مريد الحق المخطئ بمنّه وكرمه، وحاصل القول أن هذا الدليل لا يبطل كون العقل مقدّماً على النقل.

الوجه التاسع والثلاثون:

«أن يقال: إن الرسل لم يسكتوا عن هذا الكلام في هذا الباب، ولو سكتوا عنه للزم تفضيل شيوخ النفاة وأئمتهم على الأنبياء كما تقدم، فكيف إذا تكلموا فيه بما يفهم منه الخلق نقيض الحق على قول النفاة؟ فإذا كان الحق هو قول النفاة، ولم يتكلموا إلا بما يدل على نقيضه؛ كانوا ـ مع أنهم لم يهدوا الخلق ويعلموهم الحق عند النفاة ـ قد لبّسوا عليهم ودلّسوا، بل أضلوهم وجهلوهم وأخرجوهم إلى الجهل المركب، وظلمات بعضها فوق بعض: إما من علم كانوا عليه، وإما من جهل بسيط، أو حيّروهم وشككوهم وجعلوهم مذبذبين لا يعرفون الحق من الباطل، ولا الهدى من الضلال، إذ كان ما تكلموا به عارضوا به طرق العلم العقلية والكشفية.

فعند هؤلاء كلام الأنبياء وخطابهم في أشرف المعارف وأعظم العلوم يمرض ولا يشفي، ويضل ولا يهدي، ويضر ولا ينفع، ويفسد ولا يصلح، ولا يزكي النفوس ويعلمها الكتاب...»[٧٠٨].

وهو قول مكرر بطريقة مختلفة، وبإمكان المخالف أن يقول: إن المتكلمين الذين تسميهم النفاة إنما يرون أنهم يوافقون كلام الأنبياء ويفهمون مرادهم فليس كلامهم شيئاً يخالف كلام الأنبياء بل يوافقهم، وأما القول بأن كلامهم يعارض ما جاءت به الأنبياء فقد ذكرنا مراراً أن ظواهر النصوص ليست هي النصوص نفسها، وأنه إذا احتمل اللفظ أكثر من معنى حمل على المعنى اللائق، لا سيّما إذا أدّى إليه النظر والاستدلال في الكون تطبيقاً لأمر الله تعالى بالنظر.

وشيخ الإسلام رحمه الله هنا يبشّع صورة المخالف بأقصى ما يستطيع حرصاً منه

(٧٠٨) الدرء، مج ٣: ١٨١

رحمه الله على دين الله تعالى من التلاعب، ولكن التلاعب ـ لو وجد ـ ليس منوطاً بالمتكلمين فقط، فحتى المثبتون ليسوا منزّهين عن التلاعب قصداً أو سهواً.

والحق أنه لا أحد ممن آمن بالله ورسوله يريد أن يذهب إلى النار بقدميه، والكل باحث عن الحق، يريد مرضاة الله تعالى، والله يغفر ويعفو.

الوجه الأربعون:

«أن يقال: كل عاقل يعلم بالضرورة أن من خاطب الناس في الطب أو الحساب أو النحو أو السياسة والأخلاق، أو الهيئة أو غير ذلك من الأمور، بكلام عظّم قدره، وكبّر أمره، وذكر أنه بيّن لهم به وعلّم، وهدى به وأفهم، ولم يكن في ذلك الكلام بيان تلك المعلومات ولا معرفته لتلك المطلوبات، بل كانت دلالة الكلام على نقيض الحق أكمل، وهي على غير ذلك العلم أدل؛ كان هذا: إما مفرطاً في الجهل والضلالة، أو الكذب والشيطنة والنذالة، فكيف إذا كان قد تكلّم في الأمور الإلهية، والحقائق الربانية، التي هي أجل المطالب العالية، وأعظم المقاصد السامية، بكلام فضّله على كل كلام، ونسبه إلى خالق الأنام وجعل من خالفه شبيهاً بالأنعام، وجعلهم من شر الجهلة الضلال الكفار الطغام، وذلك الكلام لم يدل على الحق في الأمور الإلهية، ولا أفاد علماً في مثل هذه القضية، بل دلالته ظاهرة في نقيض الحق والعلم والعرفان، مفهمة لضد التوحيد والتحقيق الذي يرجح إليه ذوو الإيقان، فهل يكون مثل هذا المتكلم إلا في غاية الجهل والضلال، أو في غاية الإفك والبهتان والإضلال؟ فهذا حقيقة قول هؤلاء الملاحدة في رسل الله.... إلخ[(٧٠٩)]»

نعم، إن من تكلم في أي فن من الفنون وزعم أنه ذو الحق فيه، ثم تبيّن عكس ذلك كان هذا إما مُفْرِطاً في الجهالة والضلالة، أو في الكذب والادعاء، هذا صحيح.

ولكن السؤال هو: أفكل من زعم زعماً صُدِّق في زعمه كيفما اتفق؟ أليس يجب النظر فيما قال حتى يعلم صدقه من كذبه؟ ويجب أن يُعرَضَ كلامه على من يعلم تلك الأمور فيشهد له بالصدق أو بالكذب؟

وهكذا الحال في مدعي النبوة، حين يأتي بتعاليم وبأخبار يدّعي أنها من عند الله، فهل يقبل قوله هكذا جزافاً؟ أم يجب النظر والاستدلال حتى يعلم صدق قوله؟ هذا هو

(٧٠٩) الدرء، مج ٣: ١٨٥

الواجب، فإذا توافر لمدّعي النبوة الآية المعجزة الدالة على نبوته، وكانت أخباره وتعاليمه غير مخالفة لقطعي العقول كان هذا دليلاً قطعياً على أنه نبي من عند الله.

والنص القرآني ولله الحمد ليس فيه ما يخالف قطعي العقول البتة، والعبرة إنما هي في مؤدى النص وما يحويه من معان متعددة، وليس شرطاً حصر الدلالة في ظاهر النص، فهذا قتل للنص القرآني ومعانيه الغزيرة الثرة، فما دام النص يقوم على اللغة التي يفهمها متلقيها، فإن كان النص يحتمل عدة معاني، فيؤخذ بما يوافق العقول من تلك المعاني، وليس هذا مخالفة للنص ولا خروجاً عن النص ولا يلزم منه البتة دعوى التناقض مع النص، إذا كان الظاهر غير مراد، وأظن أنه قد تبيّن لنا الاشتباه الذي يؤدي إليه اعتبار (ظاهر النص) هو (النص نفسه) بكل معانيه ودلالاته.

وتلحظ أخي القارئ الكريم أن هذا الوجه أيضاً ما هو إلا تكرار لما طُرح سابقاً، والجواب عنه مشابه للجواب عن غيره مما مضى لأن مخرجه واحد.

الوجه الحادي والأربعون:

«أن يقال: كل من سمع القرآن من مسلم وكافر، علم بالضرورة أنه قد ضمن الهدى والفلاح لمن اتبعه، دون من خالفه» إلى أن يقول: «وإذا كان كذلك فقد علم بالاضطرار أن من جاء بالقرآن أخبر أن من صدّق بمضمون أخباره فقد علم الحق واهتدى، ومن أعرض عن ذلك كان جاهلاً ضالاً فكيف بمن عارض ذلك وناقضه...»[(٧١٠)].

لا أظن أن هناك حاجة لمناقشة هذا الوجه؛ فالجميع متفق عليه، لكن للمخالف أن يسأل: من الذي يعارض ما أخبر به القرآن؟ فحين يقول الله تعالى: «ويبقى وجه ربك ذي الجلال والإكرام»، فهل المراد بهذه الآية أن لله تعالى هو الباقي سبحانه؟ أم المراد بها أن الله يريد أن يخبرنا بأن له وجهاً؟ كذلك عندما يقول القائل لأخيه: «أنا أفدي هذا الوجه»، هل يريد أن يقول لأخيه إن لك وجهاً؟ أم يريد أن يقول له أنا أفديك أيها الأخ؟ وعندما يقال لرجل: «هذا ما كسبت يداك»، هل يريد أن يقول له إن له يدين؟! أم المعنى بهذا أن هذا هو عمله؟، وكذلك قول القائل: «يداك أوكتا وفوك نفخ»، هل يعني بهذا أن فلاناً أشعل ناراً بحق وأنه نفخ فيها بحق؟ أم يراد به أنه تسبب في عمل ما؟

(٧١٠) الدرء، مج ٣: ١٨٧

كذلك قول الله تعالى: بين يدي رحمته، فظاهرها أن رحمة الله لها يدان! فهل تؤخذ على ظاهرها؟

وإذا لم يأخذ الآخذ بظواهر تلك النصوص فهل يعد معارضاً لها ومكذباً لها؟ ومعرضاً عنها؟

حسن، ربما يرى من يرى أن تلك الآيات تثبت ما يسمّى بالصفات الخبرية لله تعالى، فيحمل تلك النصوص على ظواهرها، ويظن هذا فهماً صائباً، غير أنه ليس هناك نص يعتمد عليه هذا الآخذ بالظاهر يقول له: إنه يجب عليك الأخذ بالظاهر، كما أنه لن يجد نصاً قطعياً يقول: إن المراد هو ظاهر الآيات وأنه يحرم تأويلها.

إن القضية إذن تعود إلى العقل كما أسلفت مراراً، وهكذا يبقى العقل هو الأصل.

الوجه الثاني والأربعون:

«أن يقال: إن هؤلاء متناقضون تناقضاً بيِّناً، فإنهم جعلوا المعلومات ثلاثة أقسام: ما لا يعلم إلا بالعقل، وما لا يعلم إلا بالسمع، وما يعلم بكل منهما، وجعلوا من المعلومات التي لا تعلم إلا بالسمع الإخبار عما يمكن وجوده وعدمه.

ومعلوم أن ما ذكروه ينفي أن يكون الدليل السمعي حجة في هذا القسم أيضاً؛ وذلك لأن الشيء الذي يمكن وجوده وعدمه، إذا دل الدليل السمعي على أحد طرفيه، وجوّزنا ألا يكون مدلول الدليل السمعي ثابتاً، أمكن هنا أيضاً ألا يكون ذلك المدلول المخبر به ثابتاً في نفس الأمر، وأن يكون الشارع لم يرد ما دل عليه قوله، ولا يحتاج ذلك إلى تجويز قيام دليل عقلي يعارض ذلك، فإن المعارض الدال على أن مدلول الدليل السمعي غير ثابت، أو أن الشارع لم يرد بكلامه ما دلّ عليه إن قدر عدمه، لم يلزم انتفاء مدلوله؛ فإن الدليل لا ينعكس، فلا يلزم من عدم الدليل العقلي النافي لموجب الدليل السمعي عدم مدلوله، إذا جوّزنا أن يكون مدلوله ثابتاً في نفس الأمر؛ فإنه كما لا يلزم من عدم علمنا عدم الدليل لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول عليه.

وحينئذ فلا يستدل بالسمع على ما لا مجال للعقل فيه من الأمور الأخروية، وهذا نهاية الإلحاد[(٧١١)]»

ولنشرح فحوى هذا الكلام بأسلوب عصري:

(٧١١) الدرء، مج ٣: ١٩٣

معلوم أن المتكلمين يقولون: إن الخطاب القرآني ثلاثة أقسام:

أ. ما لا يعلم إلا بالعقل أصالة، وورد به السمع كحسن العدل وقبح الظلم وحسن الصدق وقبح الكذب... إلخ.

ب. ما يعلم بالعقل والسمع معاً كأحكام البيوع مثلاً والنهي عن الربا وغير ذلك.

ج. ما لا يعلم إلا بالسمع فقط كأحوال أهل الجنة مثلاً وأحكام أهل النار وما يدور بين الناس في الآخرة من حوار.. إلخ.

يقول الإمام ابن تيمية رحمه الله في النص السابق ما معناه:

إنكم معاشر المتكلمين متناقضون، ذاك أنه صحيح أنكم زعمتم أن هناك ما لا يعلم إلا بالسمع، لكن هذا الذي لا يعلم إلا بالسمع إنما هو في إطار الممكنات التي يجوز في العقل أن تقع أو لا تقع، وصحيح أنكم تؤولون ظواهر بعض النصوص وتأخذون بالمعنى الذي يوافق ما تقتضيه العقول وينسجم مع اللغة العربية وأساليبها بزعمكم.

كل ما سبق صحيح، غير أنكم تتناقضون تناقضاً بيّناً حين تؤولون ما تزعمون أن العقل عارضه، مع أنكم في الوقت نفسه تأخذون بظواهر النصوص التي تقولون إن العقل لم يعارضها؛ ووجه التناقض: أنكم تقولون إن ما لا تعلمونه إلا بالسمع إنما هو الممكن الذي قد يقع وقد لا يقع، فما أدراكم أن هذا الخطاب القرآني في هذه الممكنات إنما المقصود به ظاهره وأنه لا يؤول؟

إن قلتم: لعدم وجود معارض عقلي، أجبناكم: ما دام أن ما ورد به ظاهر النص في دائرة الجائز والممكن فمن الجائز أن يكون المقصود به غير الظاهر، وعدم وجود معارض عقلي لا ينفي جواز أن يكون مؤوّلاً، وهذا تناقض واضح من طرفكم يقتضي أن الشرع قد يكون ملبّساً وغير موضح لما يريد، ما دام كل شيء خاضعاً للتأويل، وحينئذ يلزمكم أنه لا يستدل بالسمع على ما لا مجال للعقل فيه أيضاً من الأمور الأخروية، وإذا كان الأمر كذلك؛ فلماذا تنكرون على الفلاسفة حين يؤوّلون ما لا تؤولونه أنتم؟.

هذه زبدة ما قاله شيخ الإسلام، وهو كلام قد تظهر عليه علائم قوة الحجة، ثم يستمر شيخ الإسلام فيقول:

« فإن اعتذروا عن ذلك بأن الشارع لا يجوز أن يريد بكلامه ما يخالف ظاهره، إلا أن يكون في العقل ما يدل على ذلك.

قيل: جوابكم عن هذا كجوابكم للمعتزلة لمّا قالوا: لا يجوز أن يسمعه الخطاب الذي أراد به خلاف ظاهره، إلا إذا أخطر بباله العقلي المعارض.

فلما قلتم له: هذا مبني على قاعدة الحسن والقبح، وأيضاً فالتفريط من المكلّف. . . فيقال لكم هنا كذلك: هذا مبني على قاعدة الحسن والقبح، وأيضاً فالتفريط من المكلّف؛ لأنه لما اعتقد في الأدلة السمعية أنها تفيد اليقين، وهي لا تفيد اليقين، كان مفرِّطاً، فكان جزمه بمدلول خبر الشارع مطلقاً تفريطاً منه، مع تجويزه أن يريد بخطابه خلاف ظاهره. . .[(٧١٢)]».

إنك تشعر أن هذا الكلام موجّه للأشعرية أكثر من كونه موجّهاً للمعتزلة على أن كلا الفريقين أهل كلام، وواضح أن هذا القول لا يلزم المعتزلة لأن جوابهم حاضر:

إن الله تعالى لا يجوز أن يخاطب المكلّف بأمور لا يريد ـ سبحانه ـ ظاهرها إلا إذا أخطر بباله العقلي المعارض.

وهو قائم على قاعدة الحسن والقبح العقليين.

وكذلك يقول المعتزلة ـ انطلاقاً من قاعدة الحسن والقبح العقليين ـ: إن الله تعالى لا يخل بواجب عليه، ولا يجوز أن يفعل القبيح، وإذن فمما لا يجوز في حقه: أن يخاطب العباد بخطاب محتمل لأكثر من معنى وهو يريد من تلك المعاني وجهاً واحداً، ثم لا يوضح ما يريده، وهو يعلم أنه ليس هناك دليل عقلي به يفهم العباد ما يريده الله منهم.

وهذا ما يخالف فيه الأشاعرة كل المخالفة، إذ يقولون: لا يجب على الله شيء، ولا يقبح منه شيء، وهم لا يقولون أصلاً بالحسن والقبيح العقليين، ومع هذا تجدهم يقولون: لا يجوز أن يريد الشارع بكلامه ما يخالف ظاهره، إلا أن يكون في العقل ما يدل على ذلك.

وهذا حقاً تناقض من متكلمي الأشاعرة، يقولون: لا يجب على الله شيء، ثم يوجبون عليه ألا يخاطب المكلف بما يخالف الظاهر إلا أن يكون في العقل ما يدل على ذلك!

ينفون التحسين والتقبيح العقليين، ثم تجدهم يحسّنون ويقبّحون.

ولهذا فحجة ابن تيمية تلزم الأشاعرة ولا تلزم المعتزلة، وإذن فهي لا تلزم

---

(٧١٢) الدرء، مج ٣: ١٩٤

المتكلمين بما هم متكلمون، وإنما تلزم طائفة من المتكلمين هم الأشاعرة خصوصاً، وهذا هو الغالب؛ فإن معارك ابن تيمية الفكرية إنما كانت مع هؤلاء تحديداً لأنهم كانوا عامّة علماء عصره.

غير أنه بإمكان الأشعرية أن يردّوا على هذا الإيراد فيقولوا:

١. إن الله أنزل القرآن بلغة العرب وخاطبهم بها، والعربي لم يكن يؤوّل إلا ما تقتضي القرينة تأويله، هذا هو الأصل ونحن ننطلق منه في فهم النص القرآني.

٢. لنفترض أنه ربما يجوز أن يريد الله غير الظاهر فيما ادّعينا أنه لا يعلم إلا بالسمع، وحينئذ فقد فعلنا ما بوسعنا، وأعملنا عقولنا نظراً واستدلالاً، وإذا كانت هناك قرينة وجهلناها مثلاً، فإن المجهول كالمعدوم، وحينئذ فلا نملك إلا أن نأخذ بظواهر النصوص حتى تظهر قرينة قويّة تجعلنا نؤوّل تلك الظواهر.

غير أن من حق شيخ الإسلام أن يقول:

إذا كنتم تفهمون خطاب الله بحسب الأصل فهل الله ملزم بهذا الأصل؟ كيف وأنتم تقولون: لا يجب على الله شيء؟ وكيف وأنتم لا تحسنون ولا تقبحون بالعقل؟

ثم إذا كان هناك قرينة وجهلتموها، أفيخاطب الله تعالى عباده بما لا يريد ظاهره دون أن يكون في عقولهم ما يصرفه عن ظاهره؟

فسيعودون إلى المربّع الأوّل، ولعل هذا الإيراد أقوى ما في كل الأوجه التي وجّهها ابن تيمية إلى المتكلمين عامّة وإلى الأشاعرة خاصة، غير أن هذه الحجة لا تقوم على المعتزلة كما أسلفت، وإنما تقوم على الأشعرية.

وعلى أية حال، فسواء قامت قرينة تقتضي التأويل أو لم تقم، فإن هذا لا يلغي كون العقل مقدّماً على السمع، لأنه إن أخذ بظاهر النص فهو يأخذ بمعنى من معاني النص رآه في العقل جائزاً، وإن أوّل النص وصرفه عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله النص فهو قد أخذ بمعنى معقول من معاني النص مخالف لظاهره غير المعقول بالنسبة إليه، وعلى كلا الحالين كان العقل عنده هو المقدّم الذي حمل النص عليه!.

الوجه الثالث والأربعون:

«أن يقال: المعارضون للكتاب والسنة بآرائهم لا يمكنهم أن يقولوا: إن كل واحد من الدليلين المتعارضين هو يقيني، وقد تناقضا على وجه لا يمكن الجمع بينهما؛ فإن هذا لا يقوله عاقل يفهم ما يقول، ولكن نهاية ما يقولونه: إن الأدلة الشرعية لا تفيد

اليقين، وإن ما ناقضها من الأدلة البدعية ـ التي يسمونها العقليات ـ تفيد اليقين، فينفون اليقين عن الأدلة السمعية الشرعية، ويثبتونه لما ناقضها من أدلتهم المبتدعة، التي يدّعون أنها براهين قطعية، ولهذا كان لازم قولهم الإلحاد والنفاق والإعراض عما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم. . .»[٧١٣].

وهذا وجه مهم في الحقيقة، يقوم على هذا السؤال:

هل يعقل أن يخاطب الله عباده في أعظم ما يقوم عليه الدين وهو الإلهيات والعقائد بالمجازي والمحتمل، دون اليقيني والقطعي؟ وإذا تعارض ظاهر النص مع قطعي العقل ـ بزعم المتكلمين ـ فإن لازم هذا القول أن تلك الأدلة الشرعية ليست يقينية، وأن اليقيني ما هو إلا آراء هؤلاء المتكلمين!، وإذن فلنأخذ عقائدنا من آراء المتكلمين لا من النص الإلهي!.

وبإمكان المتكلمين أن يجيبوا عن هذه الحجة بأن يقولوا:

إن هذه الغيبيات لا يمكن تصور حقائقها وإدراك كنهها بمجرد اللغة حتى لو أخذنا بظاهر النص، بل حتى لو خلت اللغات جميعها من شيء اسمه المجاز أو التشبيه أو الاستعارة، فلا يمكن البتة أن يتعامل مع تلك النصوص دون أن يتدخل العقل فيفهمها، ومهما فهم العقل منها فلا يمكن البتة أن يزعم أنه أدرك حقيقة المراد كما هو.

وإذا كان الأمر كذلك وجب فهم النصوص على ما هو الأليق بالله تعالى والأكثر معقولية والأقرب إلى أدلة العقل بحسب طاقة الجهد البشري[٧١٤].

إذا ثبت هذا؛ فإننا قد ذكرنا غير مرة أن ظاهر النص ليس هو النص، ثم إنه لو كان هناك تعارض بين ظاهر النص وبين دلالة عقلية فهو في الحقيقة تعارض بين معنيين (أو قضيتين) يقتضيهما النص يجب تقديم أحدهما، وإذن فقارئ النص يتخيّر بين معنيين تضمنها هذا النص ما هو أقرب إلى أدلة العقول التي نزل النص ليخاطبها.

---

(٧١٣) الدرء، مج ٣: ٢٠٥

(٧١٤) في مقدمات كتابه (المطالب العالية) يخصص الإمام الرازي فصلاً خاصاً يقرر فيه أنه يكتفى في بعض مباحث العلم الإلهي بالأخلق والأولى، كما يقول رحمه الله في موضع آخر بعد أن ذكر أن صفات الله إما سلوب (كأن يقال: ليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز)، أو إضافات (كأن يقال: جواد مفضل كريم)، قال: « واعلم أنا بينا أنه لا سبيل إلى إثبات ذلك الحصر إلا على سبيل الأولى والأخلق». مج ١: ج٣: ١٥٠، (بيروات: دار الكتب العلمية، عام ١٤٢٠هـ)، الطبعة الأولى.

الوجه الرابع والأربعون:

«أن يقال: العقليات التي يقال إنها أصل للسمع وأنها معارضة له ليست مما يتوقف العلم بصحة السمع عليها؛ فامتنع أن تكون أصلاً له، بل هي أيضاً باطلة، وقد اعترف بذلك أئمة أهل النظر من أهل الكلام والفلسفة؛ فإن جماع هذه الطرق هي طريقان أو ثلاثة:

طريقة الأعراض: والاستدلال بها على حدوث الموصوف بها أو ببعضها كالحركة والسكون.

وطريقة التركيب: والاستدلال به على أن الموصوف بها ممكن أو محدث؛ فهاتان الطريقتان هي جماع ما ذكر في هذا الباب...[٧١٥]».

أما أن هذه العقليات ليست أصلاً للسمع، فقد ناقشنا هذا في الوجه الثالث، وعلقنا عليه في الهامش فليراجع ثمة، وكون الشيء حقاً أو باطلاً ليس مرتبطاً بقول المتكلمين أو الفلاسفة أو غيرهم، بل بإقامة الدليل من أيٍّ كان.

وأما هاتان الطريقتان فسنتطرق لهما فيما يأتي من الكتاب، ونبين وجهة نظر المتكلمين فيها في مقابل وجهة نظر ابن تيمية.

---

(٧١٥) الدرء، مج ٤: ٨٠

ملخّصٌ لأهم ما سبق

١ . قدّم ابن تيمية أربعة وأربعين وجهاً ساقها ليثبت بطلان قول المتكلمين وقاعدتهم التي تقدّم العقل على النقل.

٢ . تلك الوجوه الأربعة والأربعون لا تعود في الحقيقة إلا إلى ثلاثة أوجه:

الأول: أنه إذا تعارض عقلي ونقلي فإما أن يكونا قطعيين فهذا محال.

وإما أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً فيقدّم القطعي منهما سواء أكان عقلياً أم نقلياً. وإما أن يكونا ظنيين فالمقدّم هو الراجح منهما عقلياً كان أم نقلياً، ويتوسل به ليصل بنا إلى أن القطعي هو السمعي وليس العقلي.

الثاني: أن دلالة العقل على النقل دلالة إجمالية من خارج النص، تثبت صدق دعوى النبوة، أما النص نفسه فمهما عارضه من أدلة عقلية فوجب الأخذ بظاهره دون تأويله، ويجعل ظاهر النص هو النص نفسه فمخالفة الظاهر هي مخالفة النص مطلقاً.

وحين يؤول ظاهر النص فهذا تناقض من جهتين:

أ. الأولى أنه قدح في أدلة العقل الضرورية التي أثبتت النص من خارجه بضرورة المعجزة.

ب. الثانية: أنه تكذيب للشرع الذي قد ثبت صدقه سلفاً بالمعجزة.

الثالث: لم يرد شيء عن رسول الله ولا عن الصحابة والتابعين باستخدام طريقة الأعراض لإثبات أصول الدين.

٣. تلك الأوجه كلها لا تدل دلالة قاطعة على أن العقل ليس أصل النقل، بل على العكس، تدل على صحة قاعدة المتكلمين؛ وبطلان قول مخالفيهم وأكبر دليل على هذا هو أن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لم يجد إلا الأدلة العقلية ليثبت صحة نظريته.

٤ . النص ما هو إلا خطاب عقلي قائم على أساس من الأدلة العقلية يقيمها ويحيل عقول المخاطَبين إليها، فهو خطاب عقلي (ابتداءً) مؤسس على الأدلة العقلية، بل النص نفسه لا تقوم كينونته ووجوده إلا بالأدلة العقلية، من حيث هو كلام مفيد مقصود.

وهو خطاب عقلي (انتهاء) من حيث كونه موجَّهاً إلى المكلّفين ليفهموه فيثير

كوامن عقولهم للنظر والاستدلال، ثم العمل والتطبيق.

٥. الفرق بين ابن تيمية والمتكلمين: أن ابن تيمية يرفض الأدلة العقلية التي تخالف ظاهر النص، ويردّها بأدلة عقلية مقابلة لها تُثبت ظاهر النص.
أما المتكلمون فيرون أن تلك الأدلة العقلية التي تخالف الظاهر هي أدلة قاطعة وصحيحة، وحيئذ يصرفون النص عن ظاهره ويحملونه على معنى آخر يحتمله، لينسجم مع الأدلة العقلية التي توصلوا إليها.
وباختصار فكلا الفريقين يعمل بسياسة الإلغاء والإثبات:
ابن تيمية يلغي الأدلة العقلية التي تعارض ظواهر النصوص ويثبت أدلة عقلية أخرى تقابلها وتعارضها ليثبت ظواهر النصوص كما هي.
أما المتكلمون فيلغون ظواهر النصوص والأدلة العقلية التي تثبت هذه الظواهر، ويثبتون الأدلة العقلية التي تخالف ظواهر النصوص، ويثبتون معاني أخرى تحتملها تلك النصوص.

٦. إذا صحّ هذا فالنزاع الحقيقي ليس بين النص والعقل كما يريد شيخ الإسلام أن يصّوره هنا، وإنما هو نزاع بين منظومتين عقليتين:
إحداهما: تثبت المعنى الظاهر للنص الذي يمكن أن يحتمل معاني أخرى، وتقدّم الأدلة العقلية لإثبات هذا الظاهر، وتلغي الأدلة التي تعارض ظاهر النص.
والأخرى: تثبت الأدلة العقلية التي تخالف ظاهر النص، وتؤول النص إلى معنى من المعاني التي يحتملها ليتفق مع تلك الأدلة، وتقدّم الأدلة العقلية لإثبات هذا المعنى المؤوّل، على ضوء أساليب العرب وطرائقها في الكلام والتعبير.

الفصل الثاني

استراتيجيات ابن تيمية في رده على المتكلمين

ذكرنا في الفصل الأول الأوجه العامة التي أوردها الإمام للرد على المتكلمين في القضية الكلية التي أسسوا عليها منهجهم للتوفيق بين العقل والسمع.

وفي هذا الفصل سنبحث فيما هو أكثر تفصيلاً في خطاب ابن تيمية، وما الاستراتيجيات التي سلكها ليرد على المتكلمين فيما بنوه على تلك القاعدة الكلية التي جعلوها أساساً لمنهجهم في التعامل مع ما يسمّى «تعارض القطعيات العقلية مع الظواهر النقلية».

تلك الاستراتيجيات يمكن حصرها في أربع:

١. استراتيجية الحجاج العقلي، ويقوم على الهدم والإنشاء، أي: هدم أسس المتكلمين وإنشاء أسس بديلة عن تلك المقدمات النظرية.

٢. استراتيجية الحجاج اللغوي، ويقوم أيضاً على الهدم والإنشاء، أي هدم ما يحمل عليه المتكلمون المصطلحات والألفاظ من المعاني، وإزالة ما يلابس ذلك من اشتباه وإجمال، وحمل الألفاظ على المعاني التي تستحقها حسبما يرى.

٣. استراتيجية التشنيع على المخالف، ويتبع فيها تكتيكات مختلفة، أذكرها في حينها.

٤. استراتيجية التدعيم والتعزيز والحشد، بسرد عشرات النقول الواردة عن الأئمة، أو بدعوى أن هذا هو قول عامة الطوائف أو جماهير العقلاء، أو جماهير المسلمين، أو أتباع الأنبياء.. إلخ. ولن أفصل فيها فيكفي العودة إلى كتاب (درء التعارض) ـ أو غيره ـ ليظهر هذا للقارئ، لكن حسبي أن أشير هاهنا ببنان التنبيه إلى أن كثرة النقول وسوقها بهذا الشكل الضخم المبالغ فيه، وكذلك التهويل والتزيد في

كثرة القائلين يدل على الاحتياج الشديد لذلك، وهذا له دلالات لا تخفى على الناظر.

وبعد، فلنتناول هذه الاستراتيجيات، ونبدأ بالاستراتيجية الأولى، فنقول:

الاستراتيجية الأولى: الحجاج العقلي:

إن العقل الذي يراه المتكلمون معارضاً للنص، هو ذلك العقل الذي يقرر المقدمات النظرية التي تثبت حدوث العالم على طريقة (الأعراض[٧١٦]) المشهورة، تلك المقدمات التي يصفها ابن تيمية بأنها باطلة[٧١٧]، يلخصها في أربع مقدمات هي: «إثبات الأعراض ـ التي هي الصفات ـ أولاً، أو إثبات بعضها كالأكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ـ، وإثبات حدوثها ثانياً بإبطال ظهورها بعد الكمون، وإبطال انتقالها من محل إلى محل، ثم إثبات امتناع خلو الجسم ـ ثالثاً ـ إما من كل جنس من أجناس الأعراض بإثبات أن الجسم قابل لها، وأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وإما عن الأكوان، وإثبات امتناع حوادث لا أول لها رابعاً.

وهو[٧١٨] مبني على مقدمتين:

إحداهما: أن الجسم لا يخلو عن الأعراض التي هي الصفات.

والثانية: أن ما لا يخلو عن الصفات التي هي الأعراض فهو محدث، لأن

---

(٧١٦) يثبت المتكلمون حدوث الكون بأسلوب يسمّى طريقة (الأعراض)، وخلاصة هذه الطريقة أننا ننظر فيما حولنا فنجد أجساماً، هذه الأجسام إما متحركة وإما ساكنة، إما مفترقة وإما مجتمعة، تتقارب حيناً وتتباعد حيناً، ونعلم أن الجسم يسكن بعد حركة، ويتحرك بعد سكون، ويقترب بعد ابتعاد ويبتعد بعد اقتراب، عندما يسكن تعدم الحركة، وعندما يتحرك ينعدم السكون، وكذا الحال في الاقتراب والابتعاد والافتراق والاجتماع وغيرها، وبناء على هذا نقول: إن الحركة (تحدث) بعد عدم، وكذلك السكون يحدث بعد عدم، الاقتراب يحدث بعد عدم، والابتعاد يحدث بعد عدم، وإذن فهذه الأعراض حادثة وليست قديمة، وإذا كانت هذه الأعراض حادثة، وإذا كانت هذه الأعراض لا يمكن أن تكون إلا في الأجسام، وإذا كانت الأجسام أصلاً لا توجد إلا مع أعراضها، وإذا كانت الأجسام لا تسبق في وجودها الأعراض فما لا يسبق الحوادث فهو حادث، وما لا يوجد إلا مع الحوادث فهو حادث، وما لا يستغني عن الحوادث فهو حادث، وهكذا يثبت علماء الكلام أن الكون كله حادث خلق بعد أن لم يكن موجوداً.

(٧١٧) الدرء مج ١: ١٢٧

(٧١٨) أي امتناع حوادث لا أوّل لها.

الصفات ـ التي هي الأعراض ـ لا تكون إلا محدثة[٧١٩]» ويضيف: أن علماء الكلام «قد يفرضون ذلك في بعض الصفات التي هي الأعراض، كالأكوان. وما لا يخلو من جنس الحوادث فهو حادث، لامتناع حوادث لا أوّل لها[٧٢٠]».

ويقول عن هذه الطريقة: إنها «مما يعلم بالاضطرار أن محمداً لم يدع الناس بها إلى الإقرار بالخالق ونبوة أنبيائه[٧٢١]».

تلك الطرق لا يخلو الناظر فيها ـ على حد قوله ـ من أمرين:

١. إما أن يطلع على ضعفها، ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم فتتكافأ[٧٢٢] عنده الأدلة، أو يرجح هذا تارة وهذا تارة.

٢. وإما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل[٧٢٣].

ثم ذكر ابن تيمية بعض اللوازم الفاسدة ـ كما يراها هو ـ فمن ذلك:

التزام جهم بن صفوان فناء الجنة والنار، كما التزم لأجلها أبو الهذيل العلاف انقطاع حركات أهل الجنة[٧٢٤]، كما التزم الأشعري وغيره أن الهواء والماء والتراب والنار له طعم ولون وريح، والتزم قوم لأجلها أن الأعراض لا يجوز بقاؤها بحال.... إلخ[٧٢٥].

إن المتكلمين الذين يقولون بتلك المقدمات النظرية ـ إذن ـ ويجعلونها أصلاً يبنون عليه آراءهم؛ لا يخرجون عن الاحتمالين السابقين اللذين ذكرهما الإمام، فإما أن تتكافأ الأدلة فيقف المتكلم لا يلوي على شيء، أو يرجح في موضع ما يردّه في موضع آخر. وإما أن تستبين له السبيل، ويستقر على رأي ولكنه يلتزم حينئذ لوازم فاسدة.

ولمخالف رأي الإمام أن يقول: أما تكافؤ الأدلة فليس هو دليلاً على أن الحق في

---

(٧١٩) الدرء مج ١: ١٢٨

(٧٢٠) المصدر السابق، الجزء نفسه والصفحة نفسها..

(٧٢١) السابق نفسه.

(٧٢٢) تتكافأ الأدلة بمعنى تتساوى في الدلالة فلا يترجح دليل على دليل فكل الأدلة المتقابلة المتضادة هي في نفس القوة، ولكن السؤال: هل هذا يعود إلى الأدلة نفسها أم إلى المستدل؟

(٧٢٣) نفسه.

(٧٢٤) ذكر الإمام ابن متويه في كتابه التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض أن أبا الهذيل تراجع عن هذا الرأي والله أعلم.

(٧٢٥) الدرء مج ١: ١٢٩

نفس الأمر يتعدد، ولكن من من الناس يخلو من حيرة تعتريه أحياناً؟ وهذا في الغالب لا يكون في جليِّ الكلام بل في دقيقه، أي أنه لا يكون في المسائل الكبرى بل في صغيرها ودقائقها، وهو أمر نسبي لا يقع لكل أحد، فليس تكافؤ الأدلة عند الباحث دليلاً على بطلان منهجه ابتداء.

وأما ترجيح الدليل في موضع، وردّه في موضع آخر فأمر من أمرين:

إما أن يكون أحد الرأيين سابقاً على الآخر مطلقاً فيكون هذا تطوراً فكرياً طبيعياً يحصل لكل إنسان فيرى اليوم ما لم يكن يراه بالأمس، ويرى غداً خلاف ما يراه اليوم، وهذا أمر طبيعي لا يعدُّ دليلاً إلا على موضوعية الباحث وتطوره الفكري والعقلي.

وإما أن يكون هذا التردد والتذبذب ملازماً للباحث دائماً فربما يكون تناقضاً حينئذ، غير أنه حتى لو كان تناقضاً فليس هو دليلاً على بطلان المنهج في نفسه.

أما التزام اللوازم الفاسدة، فهذا هو موطن النزاع الذي يحتاج إلى إثبات، فما يراه فلان فاسداً يراه غيره في غاية الصلاح، والعبرة كل العبرة إنما هي بالدليل والبرهان.

فأهل الحديث مثلاً يختلفون في جرح فلان أو تعديله، ويلتزم المعدّلون لفلان مثلاً ما يراه المجرّحون لوازم فاسدة من قبول الحديث، أو العكس، وبناء على هذا الجرح والتعديل يُردُّ حديثٌ أو يُقبَل، وينبني على ذلك عقائد وأحكام ودين!.

فهل ما ينتج عن الخطأ في التعديل أو الجرح من لوازم فاسدة يقتضي بالضرورة فساد أصل منهج المحدّثين؟!

فكذلك في علم الكلام، إذا التزم بعض المجتهدين لوازم فاسدة فهذا يؤدي إلى فساد ملزوماتها بعينها لا إلى فساد أصل علم الكلام نفسه.

هذا بشرط أن تكون تلك اللوازم هي قطعاً لوازم لتلك الملزومات، وبشرط أن يثبت حقاً فسادها. ولكن هذا على أية حال لا يقدح في أصل علم الكلام الذي هو تلك المقدمات النظرية التي ساقها شيخ الإسلام رحمه الله تعالى.

وبعد، فإن شيخ الإسلام يرى أن تلك المقدّمات النظرية التي بنى عليها المتكلمون مذهبهم إنما هي أصول فاسدة لمذهبهم الفاسد، وما نتج عنها فهو الذي زعموه يعارض النص، وبناء على هذا فسيقوم بهدم تلك المقدّمات النظرية ويسويها بالتراب.

ذكرنا فيما سبق طريقة المتكلمين التي يقوم عليها مذهبهم في التنزيه، أو ما يسميه

(نفي الصفات)، طريقة المتكلمين التي تبتدئ بالنظر في الكون وتحليله ثم الانطلاق منه للعلم بخالق هذا الكون ومعرفة صفاته.

مقدمات المتكلمين التي يريد ابن تيمية هدمها:

وهناك طريقتان معتمدتان في إثبات حدوث العالم: الطريقة الأولى التي أبدعها المتكلمون المسلمون بعقولهم الفذة وهي طريقة أبدعها العقل المسلم أصالة ولم يستوردها من الفلاسفة ولا من الفلسفة اليونانية، وهي التي يسمونها طريقة (الحدوث)، ودعونا نلخص تلك الطريقة ونعرض مقدماتها المحدّدة ليسهل تصورها، وهي تقوم على:

١. **إثبات الأعراض عامّة** (أو الصفات كما يسميها بعضهم)، أو إثبات بعضها كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وغيرها، ويتبع المتكلمون في هذا طريقتين:

أ. الضرورة الحسية فنحن ندرك الأجسام من حولنا[٧٢٦] بالضرورة، وندرك بالضرورة أنها لا تخلو من المعاني (التي هي الأعراض) فهي (أي الأجسام) إما ساكنة وإما متحركة، وإما مجتمعة أو متفرقة، كما أننا ندرك الأشياء بطعومها وألوانها وروائحها وأصواتها... إلخ.

ب. إثبات أن الأجسام متماثلة، وإن كانت الأعراض والمعاني مختلفة، وضربوا لهذا مثالاً أننا نرى جسماً أبيض، وجسماً أسود، فنعلم أن الخلاف بينهما إنما هو في البياض والسواد وإن كان معنى الجسمية واحداً من حيث الطول والعرض والعمق، وكذلك نرى جسماً ساكناً وجسماً متحركاً فنعلم ضرورة أن اختلافهما إنما هو في المعاني وأنهما متفقان في الجسمية.

ج. أسلوب التخصيص، وفحواه أننا نرى الجسم حصل مجتمعاً في حال كان يجوز فيه أن يبقى متفرقاً، والعكس صحيح، وإذن فلا بد من أمر اقتضى للجسم أن يحصل مجتمعاً بعد تفرق، أو متفرقاً بعد اجتماع، هذا المعنى أو هذا (المخصص) هو الأعراض.

فهذه بإيجاز طرق المتكلمين في إثبات ما يسمّى بالأعراض (أي تلك المعاني التي تقوم بالأجسام من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.... إلخ).

---

(٧٢٦) ولا مجال هنا لنقاش من ينكر أننا نعلم الواقع كما هو فهذا له محل آخر.

أما المقدّمة الثانية في دليل الحدوث فهي:

٢. **إثبات حدوث الأعراض** (بعد إثبات الأعراض نفسها)، ويتبع المتكلمون في إثبات حدوث الأعراض طريقتين:

أ. دعوى الضرورة الحسية، فنحن نرى الأجسام تسكن بعد حركة، وتتحرك بعد سكون، وتتفرق بعد اجتماع وتجتمع بعد افتراق وهكذا، فالحركة تكون بعد أن لم تكن، والسكون كذلك، وكذا الاجتماع والافتراق، ووجودها بعد أن لم تكن هو حدوث، لأن الحادث هو الذي يكون بعد أن لم يكن، وبهذا يثبت المتكلمون حدوث الأعراض، وهذا يؤدي بهم إلى الاستراتيجية الثانية وهي:

ب. دحض دعوى الكمون والظهور التي يقول بها بعض الفلاسفة، وفحوى هذه الدعوى الفلسفية: أنه صحيح أننا نرى الأجسام تفترق وتجتمع، وتتحرك وتسكن، غير أن تلك المعاني (الحركة والسكون والاجتماع والافتراق) قديمة النوع(٧٢٧) في الحقيقة وليست محدثة توجد بعد عدم، إنها قديمة، ولكنها تظهر تارة وتكمن تارة، فإذا ظهر الاجتماع كمن الافتراق، وإذا ظهر الافتراق كمن الاجتماع، وإذا ظهرت الحركة كمن السكون، وإذا ظهر السكون كمنت الحركة وهكذا.

ويدحض المتكلمون هذه الدعوى بحجج عديدة من أبرزها: أن الحركة والسكون أمران متضادان لا يجتمعان، فإذا تحرك الجسم فقد عُدِم السكون، وإذا سكن فقد عدمت الحركة، ودعوى الكمون تثبت السكون موجوداً كامناً في الجسم المتحرك، أو الحركة موجوداً كامناً في الجسم الساكن وهذا يؤدي إلى اجتماع المتضادين وهو ممتنع، وإذا كانت الحركة إذا وجدت عدم السكون، وإذا كان السكون إذا وجد عدمت الحركة، فمعنى ذا أنهما يجوز عليهما العدم والقديم لا يجوز عليه العدم. أما المقدمة الثالثة التي يقيم عليها المتكلمون استنتاجاتهم فهي:

٣. **إثبات حدوث الأجسام** (بعد إثبات حدوث الأعراض)، وانتهجوا فيه:

أ. إثبات أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، والأجسام لا تخلو من الحوادث، وإذن فهي حادثة.

ب. وإثبات أن التسلسل في الحوادث إلى اللابتداء هو أمر باطل، فلا بد من مخلوق أوّل ـ أو مخلوقات أولى ـ خلقه الله تعالى من العدم، وخلقه لا من شيء.

---

(٧٢٧) سيأتي معنى القدم النوعي في الصفحات القادمة.

فهذه هي طريقة الحدوث بترتيبها المنطقي عند المتكلمين.

أما الطريقة الثانية (طريقة الإمكان) فهي طريقة الفلاسفة أصلاً غير أن المتكلمين ـ لاسيما متأخري الأشعرية ـ قرروها بمزيد من الاهتمام.

وخطوات هذه الطريقة:

أ. إثبات أن العالم ممكن، وفحوى هذه الطريقة أننا نوقن بوجود موجود، والمعلوم عقلاً لا يخلو: إما أن يكون واجب الوجود، أو ممكن الوجود، أو ممتنع الوجود.

أما واجب الوجود: فهو ما لا ينفك عنه الوجود أزلاً وأبداً، وحقيقته لا تقبل العدم، أي أنه لا يتصوّر في العقل عدمه.

وأما ممتنع الوجود: فهو ما لا يُتصوّر في العقل وجوده.

وأما ممكن الوجود: فهو ما يجوز في حقه الوجود والعدم، بمعنى أن الذهن يمكن أن يتصور أن يكون موجوداً كما يجيز ألا يكون موجوداً.

نحن نشهد العالم حتماً، وإذن فهو ليس ممتنع الوجود، فلم يبق إلا أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود، لكن ما الدليل على كونه ممكن الوجود؟

الدليل هو التركيب، فهذا العالم مركب من مادة وصورة، أو هو كل مركب من أجزاء، والمركب مفتقر إلى أجزائه، وكل جزء من أجزائه مفتقر إلى الجزء الآخر وإذن فلا يكتسب وجوده بدون الجزء الآخر، أي أنه في وجوده محتاج إلى غيره، وما كان كذلك يستحيل أن يكون واجب الوجود وإذن فهو ممكن الوجود.

فتلك هي الخطوة الأولى لإثبات أن الكون ممكن.

وإذا كان ممكناً فأمر من أمرين إما أن يكون أوجد نفسه أو أوجده موجد.

لا يجوز أن يكون أوجد نفسه لأنه قبل الوجود كان معدوماً فكيف يوجد نفسه وهو معدوم، وإذا كان موجوداً فإيجاد الموجود تحصيل حاصل فامتنعت هاتان القضيتان فلم يبق إلا أن يكون أوجده موجد.

وهكذا تتقرر مسألة أنه لا ترجح إلا بمرجّح، ومعناها أن (الممكن) لم يكن ليوجد إلا بترجح وجوده على عدمه، ولا يمكن أن يكون موجوداً إلا بأمر اقتضى ترجح وجوده على عدمه، وإذن فلا ممكن موجود إلا وله موجد أوجده.

وهذه هي الخطوة الثانية.

هذا الموجد إما أن يكون ممكناً وحينئذ فسنعود فنسأل: هذا الممكن من أوجده؟ وهكذا لا بد من تقرير بطلان التسلسل والدور.

وهذه هي الخطوة الثالثة في دليل الإمكان.

وعندئذ يثبت واجب الوجود تعالى.

وإذن فخطوات دليل الإمكان ثلاث:

أ. إثبات أن العالم ممكن، بدلالة التركيب.

ب. إثبات أنه لا ترجح إلا بمرجح.

ج. إثبات بطلان الدور والتسلسل.

وبناء على هذين الدليلين (أي الحدوث والإمكان) يقيم المتكلمون عقائدهم في التوحيد التي تقتضي قولهم بنفي الحوادث عن ذات الله تعالى.

ومن أجل هذا تصدّى ابن تيمية لنقض مذهبهم، فهم يرون أن تلك المقدّمات النظرية عرفوها بعقولهم، ومن هنا فهم ينطلقون من العقل ومن الواقع لفهم النص القرآني، فما كان ظاهره معارضاً لما أدّى إليه العقل أوّلوه، وهذا ما يرفضه ابن تيمية، ولهذا أراد أن ينقض تلك المقدّمات النظرية التي يبنون عليها منهجهم في (نفي الصفات) الذي يسمونه التنزيه، ويسميه ابن تيمية (التعطيل).

إن كلمة السر التي إن اكتشفناها استطعنا أن نفهم الاستراتيجية التي بنى عليها ابن تيمية ردوده على المتكلمين، إن كلمة السر هي هذه الأسطر من كلامه، إذ يقول:

«وهم [يعني المتكلمين من نفاة الصفات] إنما ينفون ما ينفونه من الصفات لظنهم أنها تستلزم التجسيم الذي نفاه العقل الذي هو أصل السمع، فإذا اعترفوا بأنه يمكن العلم بالصانع وصدق رسوله قبل النظر في كونه جسماً أو ليس بجسم، تبيّن أن صدق الرسول لا يتوقف على العلم بأنه ليس بجسم[(٧٢٨)]».

---

(٧٢٨) يشير ابن تيمية بهذا إلى مذهب المتكلمين الذي ينص على: أن صدق الرسول معلوم بالمعجزة، والمعجزة معلومة بكون الله تعالى لا يظهرها على يد كاذب، وذلك معلوم بكون إظهارها على يد الكذاب قبيحاً، والله منزّه عن فعل القبيح، وتنزيهه عن فعل القبيح معلوم بأنه غني عنه عالم بقبحه، والغني عن الشيء العالم بقبحه لا يفعله، وغناه معلوم بكونه ليس بجسم، وكونه ليس بجسم معلوم بنفي الصفات، فلو قامت الصفات به لكان جسماً، ولو كان جسماً لم يكن غنياً، وإذا لم يكن غنياً لم يمتنع عليه فعل القبيح، فلا يؤمن أن يظهر المعجزة على يد كذّاب، فلا يبقى لنا طريق إلى العلم بصدق الرسول.

وحينئذ فلو قدِّر أن العقل ينفي ذلك؛ لم يكن هذا العقل الذي هو أصل السمع[٧٢٩]» .

وإذن فمقصد ابن تيمية ـ كما نفهم من هذه القطعة من كلامه ـ هو: أن يضرب تلك المقدمات النظرية للمتكلمين التي يسمونها (أصل السمع)، فينقضها نقضاً، ويجتثها من جذورها اجتثاثاً ليصل بالمتلقي إلى الهدف المنشود وهو: إثبات الصانع، وإثبات صدق النبي بدون حاجة إلى البحث في الأعراض والأجسام وما يتعلق بها، فإذا أثبتنا الصانع وأثبتنا صدق النبي قبل النظر في دليل الأعراض والأجسام، ثم نظرنا بعد ذلك فيها وقرّر العقل نفي الصفات عن الله بناء على ذلك فهذا لن يضرنا؛ لأن هذا العقل حينئذ لن يكون هو العقل الذي هو أصل السمع، وعليه فستكون كل استنتاجات ذلك العقل شيئاً منفرداً بعيداً عن العقل الذي هو أصل السمع الذي يثبت الصانع وصدق النبي، بعيداً تماماً عن مسألة الأجسام والأعراض التي يؤدي إليها النظر في الكون والاستدلال به على الصانع.

هذا ما يؤدي إليه كلام ابن تيمية السابق، وواضح أنه مبني على ما ألمحت إليه في الفصل الأوّل من الكتاب من تفريق ابن تيمية لدلالات العقل بين ما اعتبره دلالة إجمالية على النص من خارجه، ودلالة تفصيلية على صدق النص من داخله. فهو يريد أن يقول إنه لو ثبت النص من خارجه فكل ما يمكن أن ينقض ظاهره من داخله فهو مردود لا قيمة له، لأن العقل حينئذ سينقض الدلالة الإجمالية التي أثبت بها النص من خارجه فيتناقض، ولأن ما ثبت به النص لا علاقة له بما يمكن أن يصل إليه العقل بالنظر والاستدلال في الأعراض والأجسام وما إلى ذلك، حتى لو خالف ظاهر النص، لأن النص قد ثبت وانتهى الأمر.

ثم إن النص نفسه سيسير ـ وفق هذا المنهج ـ في طريق منفرد لا علاقة له بطريق العقل، وحينئذ فمهما اكتشف العقل وتوصّل إليه من الواقع، فسيبقى النص بعيداً عما يؤدي إليه العقل مهما ناقض ظاهر النص[٧٣٠]، وحينئذ فيجب أن نحمل النص على ظاهره حتى لو ناقضه العقل، ويحرم علينا تأويل النص وحمله على الأفضل والأخلق والأولى.

---

(٧٢٩) الدرء مج ١: ١٥٩

(٧٣٠) وقد أوضحت في الفصل السابق كيف أن ابن تيمية رحمه الله يحتال بكل طريقة على أن يجعل ظاهر النص هو النص نفسه.

وهكذا يؤسس ابن تيمية للإيمان التسليمي الذي لا علاقة له بمعطيات العقل، الإيمان التسليمي الذي تتساوى فيه الأديان جميعاً، فلا يمكن التفرقة بين دين ودين، ولا بين نص ونص، لأنه لن يكون لنا سبيل للتفرقة بين النصوص، ولن نستطيع معرفة النص الحق ما دامت ظواهر نصوص كل دين تجافي العقل، بما فيها القرآن الكريم نفسه؛ لأن كل صاحب دين وكل صاحب نص ديني سيقول: إن الإيمان لا علاقة له بالعقل، وإن النصوص الدينية لا علاقة لها بالعقل، وحينئذ فلن نستطيع أن نقيم الحجة على من يقول: إن الله ثالث ثلاثة، ولن نستطيع أن نقيم الحجة على من يقول: إن الله يندم ويبكي ويجزع ويتعب ويستريح. لأن الإيمان لا علاقة له بالعقل ولا بالواقع المحسوس.

أهم تكتيكات ابن تيمية لنقض مقدمات المتكلمين:

وبعد، فما هي التكتيكات التي يتخذها الإمام للرد على المتكلمين لينقض مقدمتهم تلك خاصة، وينقض ما بني عليها بعامة؟ (سأركز على طريقة الحدوث فقط دون تفصيل في نقض طريقة الإمكان، لكن سيلاحظ القارئ أن مخرج النقد واحد وموجه لكلا الطريقتين).

إن أكبر ما يرفضه ابن تيمية في تلك الطرق أنها تقوم على مسمّى (الجسم)، فبعد أن نقل ابن تيمية ـ باختصار ـ طرق المتكلمين التي سردها الإمام الرازي في أحد كتبه، وهي: «الأول: إثبات إمكان الجسم بناء على حجة التركيب التي هي أصل الفلاسفة، والثاني: بيان حدوثه بناء على حجة حدوث الحركات والأعراض التي هي أصل المعتزلة، والثالث: إمكان الصفات بناء على تماثل الأجسام، والرابع: إمكانهما جميعاً [أي الأجسام والصفات]، الخامس: حدوث الصفات، وهذا هو الطريق المذكور في القرآن، والسادس: حدوث الأجسام وصفاتها، وهو مبني على ما تقدم[٧٣١]».

ثم قال ابن تيمية معقباً: «وهذه الطرق الست كلها مبنية على الجسم، إلا الطريق الذي سمّاه [يعني الرازي] (حدوث الصفات)، يعني بذلك ما يحدثه الله في العالم من الحيوان والنبات والمعدن والسحاب والمطر وغير ذلك، وهو إنما سمَّى ذلك حدوث الصفات متابعة لغيره ممن يثبت الجوهر الفرد، ويقول بتماثل الأجسام، وإن ما يحدثه

---

(٧٣١) الدرء مج ١: ٢٧٧

الله تعالى من الحوادث إنما هو تحويل الجواهر التي هي أجسام من صفة إلى صفة مع بقاء أعيانها، وهؤلاء ينكرون الاستحالة» ويضيف: «وجمهور العقلاء وأهل العلم من الفقهاء وغيرهم متفقون على بطلان قولهم، وأن الله تعالى يحدث الأعيان ويبدعها، وإن كان يحيل الجسم الأول إلى جسم آخر، فلا يقولون: إن جرم النطفة باق في بدن الإنسان، ولا جرم النواة باق في النخلة(٧٣٢)».

وإذن فبيت القصيد عند شيخ الإسلام أن هؤلاء المتكلمين إنما يبنون عقائدهم على ما يثبت (الجسم)، وهذا الذي ورّطهم أيّما توريط في نفي المعاني (أو الصفات) والأفعال عن أن تحل بذات الله تعالى، ولو أنهم أغفلوا جانب الجسمية البتة، ولو أنهم استدلوا بالحادثات على محدِثها تعالى دون النظر في مسألة الأجسام والأعراض لكان خيراً لهم ـ برأيه ـ وأقوم، كما سيظهر فيما يأتي.

إنكاره تكون الجسم من جزيئات، وإنكاره تماثل الأجسام:

وواضح في النص إنكاره الجوهر الفرد، وأن الأجسام مكوّنة من جواهر فردة (الذرات بالمصطلح الحديث)، وواضح أيضاً إنكاره مبدأ (تماثل الأجسام)، كما يتضح أيضاً أنه يقول إن إحالة الجسم من حالة إلى أخرى هو إبداع أعيان، لا تغيير صفات، ويرى أن هذا منقصة في حق المتكلمين، على أن الواقع أن تغيير الجسم من حالة إلى أخرى إنما هو تغيير في الصفات حقاً! وهذا ما يثبته العلم الحديث اليوم، غير أن من الجدير بالذكر أن أقول: إن المتكلمين يقولون إن الله تعالى خلق جنس المادّة من عدم، وأبدعها من لا شيء، إلا أن ابن تيمية رحمه الله يرى أن الله لا يخلق شيئاً إلا من شيء سابق، وهكذا إلى ما لا بداية، بمعنى أنه ليس هناك ابتداء للخلق، أي أنك لا تستطيع أن تقول إن ذاك المخلوق هو أول المخلوقات، فهذا هو الفرق بين المتكلمين وبين ابن تيمية، فالمتكلمون يقولون إن الله تعالى خلق مخلوقاً أولاً، ثم استمر تعالى يخلق حتى يومنا هذا، أما ابن تيمية فينكر أن يكون هناك مخلوق هو المخلوق الأوّل! فإن الخلق مستمرٌّ إلى اللابداية، فليس هناك شيء يمكن أن نقول عنه إنه المخلوق الأوّل ولا مخلوق إلا وقد خلق من شيء قبله منذ الأزل(٧٣٣)، وسيتضح معنا هذا الأمر بجلاء.

---

(٧٣٢) الدرء مج ١: ٢٧٧

(٧٣٣) أي أن مذهب ابن تيمية على التحقيق في مسألة الخلق أنه ليس إبداعاً للمعيّنات بل هو تحويل =

لا يستطيع ابن تيمية أن ينكر أن هناك أعراضاً نبصرها فيسلّم بهذا للمتكلمين فهي مسألة ضرورية، ولكنه حين يذكر أن بعض المتكلمين يقولون: «إن الجسم يستلزم جميع أنواع الأعراض، وأن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده، وادعوا أن كل جسم له طعم ولون وريح. . . . . . .، وأن الأعراض لا تبقى زمانين وأن الجسم لا يخلو منها، فيكون حادثاً. . إلخ»، أراد أن يهوّن من شأن هذا فذكر أن (جمهور العقلاء) ينكر ذلك، إلا أنهم لا ينكرون الحركة والسكون للجسم حال كونهما عرضين قائمين بالأجسام، وهكذا فلا يستطيع ابن تيمية أن ينكر الحركة والسكون عرضين يقومان بالجسم[٧٣٤]. بل يقول في موطن آخر بأن إثبات الأكوان بقبول الحركة والسكون لا يمكن دفعه[٧٣٥].

ولكنه ينكر وبشدة معتصماً بـ (بجمهور العقلاء) قيام الافتراق والاجتماع بالجسم، لأن القول بالافتراق والاجتماع مبني على القول بالجوهر الفرد، وهو ما ينفيه بشدة، لأن الشأن في إثبات نظرية الاجتماع والافتراق إنما هو في إثبات الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق، وبإثبات الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق يتم القول بإثبات هذين العرضين في الجسم، لنثبت أن الجسم مركب منها، وأنها لا تعقل غير متماسة ولا متباينة[٧٣٦].

بل إن شيخ الإسلام ينسب لأئمة السلف إنكار الجوهر الفرد، فيقول: «فإن إثبات الجوهر الفرد مما أنكره أئمة السلف والفقهاء، وأهل الحديث، والصوفية، وجمهور العقلاء، وكثير من طوائف أهل الكلام كالهشامية والضرارية والنجارية والكلابية وكثير من الكرّامية[٧٣٧]».

وكنّا نودّ لو أن شيخ الإسلام رحمه الله بيّن لنا من أنكره بأسمائهم بدلاً من هذه الإطلاقات، وهو ـ بالمناسبة ـ أسلوب من أساليب الإمام رحمه الله، ينسب فيه الأقوال

= الصفات من مادة سابقة تفنى صفاتها الأولى وتبقى صفاتها الجديدة، وتلك المادة محوّلة من مادة سابقة وهكذا إلى ما لا بداية، بعكس منهج المتكلمين الذين يثبتون مادة أولى خلقت من لا شيء، واستمر الخلق بعد ذلك. فتأمل.

(٧٣٤) الدرء مج ١: ٢٧٤

(٧٣٥) الدرء مج ١: ٤٢٩

(٧٣٦) الدرء مج ١: ٤٢٩، وكذلك ينظر مج ٤: ٣٧٥

(٧٣٧) الدرء مج ٢: ٢٨٧

إلى طوائف بأكملها، دون أن يذكر من القائلون تحديداً على أن السائد عند المتكلمين هو إثبات الجوهر الفرد لا إنكاره!.

لم يأت شيخ الإسلام بتفصيل لأسماء جمهور العقلاء هؤلاء، مع أن شيخ الإسلام لا يتوانى البتة في سرد عشرات الأقوال في إثبات ما يدعم رأيه في الأسماء والصفات.

ومعلوم أن العلم الحديث اليوم يثبت أن كل جسم مكوّن من (ذرات)، تصديقاً لكلام المتكلمين الذين قال شيخ الإسلام رحمه الله بأن (جمهور العقلاء، وأئمة السلف وأهل الحديث) يخالفونهم، ولهذا أقول: إذا صح قول ابن تيمية بأن السلف ينكرون الجواهر الفردة والأجزاء التي لا تتجزأ، فقد ثبت الآن أن (أئمة السلف) كانوا مخطئين في هذا الأمر، وما نقله عنهم شيخ الإسلام رحمه الله من التشنيع على أهل الكلام واتهامهم بالزندقة وغيرها إنما هو لتقريرهم مسائلهم العقلية بناء على الجوهر الفرد وتماثل الأجسام وغيرها، وقد ثبت الآن صواب المتكلمين، **فماذا نفعل الآن؟**.

ولعل أحداً يسأل:

لماذا يسلّم ابن تيمية رحمه الله بنظرية الحركة والسكون دون أن يسلّم بنظرية الاجتماع والافتراق؟

أما السر في إثبات الحركة والسكون فقط من الأكوان، فهو التوسل بها إلى إثبات الحركات قائمة بذات الله تعالى فيما لم يزل، وهذا الرأي يقيمه شيخ الإسلام رحمه الله بناء على (قياس الأوْلى)، إذ يثبت أن المتحرك أفضل من الساكن، وإذا كان المتحرك أفضل وأكمل من الساكن، فالله تعالى أوْلى أن يكون متحرّكاً، فهو إنما سلّم بأمر الحركة والسكون اجتناباً للسفسطة أوّلاً بإنكار ما يعلم بالضرورة، ثم ليتوسّل بإثبات الحركة في الأجسام[٧٣٨] إلى إثبات الحركة لله تعالى لأن الحركة كمال، والله تعالى أوْلى بالكمال، وإذن فهو أولى بأن يكون متحرّكاً!، فهو يقول: «كل كمال ثبت للممكن أو المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه ـ وهو ما كان كمالاً للموجود غير مستلزم للعدم ـ فالواجب القديم أولى به، وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت نوعه للمخلوق المربوب المعلول فإنما استفاده من خالقه وربه ومدبره[٧٣٩]».

---

(٧٣٨) وللجسم عنده معنى أذكره فيما بعد لترى أخي القارئ مدى اتساق منهج شيخ الإسلام رحمه الله، وانسجامه مع نفسه فيه إلى الغاية.

(٧٣٩) الدرء مج ١: ٢٣

ويوضح هذه القاعدة أكثر حين يقول: «فالحيوان الذي يقبل أن يتحرك بقدرته وإرادته إذا قُدِّر عجزه هو أكمل مما لا يقبل الاتصاف بذلك كالجماد[٧٤٠]».

وإذا كانت الحركة كمالاً للحيوان من كل وجه، فالله أولى بها، ولهذا لا نتعجب حين ينقل ـ على جهة التأييد والحشد والتدعيم ـ أقوالاً لبعض الأئمة تثبت الحركة لله تعالى، منها مثلاً قول عثمان بن سعيد الدارمي في رده على بشر المريسي حين قال له: «الحي القيوم يفعل ما يشاء، **ويتحرك إذا شاء،** ويهبط ويرتفع إذا شاء، ويقبض ويبسط إذا شاء، **ويقوم ويجلس إذا شاء**. . .[٧٤١]».

بل هو يقول إن حرباً الكرماني وعثمان بن سعيد الدارمي **يصرحان بنسبة الحركة لله، وأن ذلك هو مذهب أئمة السنة والحديث من المتقدمين والمتأخرين،** بل إن حرباً الكرماني يذكر أن نسبة الحركة لله تعالى هو قول من لقيه من أئمة السنة، كأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، وعبد الله بن الزبير الحميدي وسعيد بن منصور، وأن نفي هذا من أقوال الجهمية نفاة الصفات[٧٤٢].

فتلك عقائد السلف الصالح ـ يقول حرب الكرماني ـ، فمن خالف شيئاً منها أو طعن فيها أو قائلها فهو مبتدع خارج عن الجماعة، زائل عن منهج السنة وسبيل الحق[٧٤٣].

من أجل هذا أثبت شيخ الإسلام الحركة والسكون عَرَضَيْن ثابتين للأجسام، أمّا الاجتماع والافتراق حال كونهما عرضين للأجسام فقد نفاهما شيخ الإسلام رحمه الله، مع أنه يعلم علم اليقين أن الأجسام تقبل أن تقطّع وتمزّق ويتدخل الإنسان في تفريقها بعد اجتماع أو جمعها بعد افتراق، حتى لو لم يكن هناك ما يسمّى بالجوهر الفرد.

غير أن قابلية الجسم للافتراق بالتقطيع أو للاجتماع بالإلصاق مثلاً لا تعني ـ عند ابن تيمية ـ أن الجسم يقوم به هذان العرضان (أي الاجتماع والافتراق)، وإذن فيمكن القول بأن هناك جسماً واحداً في نفسه ليس مركباً ابتداء، ولهذا يتساءل شيخ الإسلام: «أين في القرآن أن الجسم الاصطلاحي مركب من الجواهر الفردة التي لا تقبل الانقسام

---

(٧٤٠) الدرء مج ١: ٤٤٢
(٧٤١) الدرء مج ١: ٣٦٥
(٧٤٢) الدرء مج ١: ٣٤٣
(٧٤٣) الدرء مج ١: ٣٥١

أو من المادة والصورة وأن كل جسم فهو منقسم ليس بواحد؟[٧٤٤]». وإذن فبما أن الجسم الاصطلاحي ليس مذكوراً في القرآن فمعنى هذا أن الجسم واحد على الحقيقة[٧٤٥].

إن هدف شيخ الإسلام رحمه الله من هذا الكلام في (الجسم)، وأنه غير مكوّن من ذرات أو جواهر فردة بالمصطلح القديم، هو نفي (دلالة التركيب) التي يستدل بها المتكلمون على (حدوث العالم)، والحكمة من وراء هذا النفي ألا يقع الناظر في نفي الصفات بحجة أن التركيب دلالة على الحدوث. وأن التركيب يلزم منه الحدوث.

والدليل الذي يحتج به المتكلمون بحجة الافتراق والاجتماع هو: أن الجسم مكوّن من جواهر فردة (ذرات)، والجوهر لا يخلو من الأعراض فهو إما مماس لغيره أو مباين له، فأمر من أمرين:

إما أن تكون تلك الجواهر مجتمعة من الأزل، ولا اجتماع إلا بعد افتراق. وإذن فاجتماعها من الأزل ممتنع.

وإما أن تكون مفترقة من الأزل، ولا افتراق إلا بعد اجتماع، وإذن فافتراقها من الأزل ممتنع.

وكذلك لو كان مجتمعاً لذاته من الأزل لامتنع تفريقه، وكذا لو كان مفترقاً من الأزل لامتنع تجميعه، وكلا الأمرين باطل.

وهذا هو فحوى الدليل الذي نقله ابن تيمية عن الجويني، وردّه عليه بحجة أنه مبني على الجوهر الفرد الذي ينكره ابن تيمية، وكذلك يردّه بناء على أنه مبني على تقدير أن الجواهر كانت مفترقة فاجتمعت، أو مجتمعة فافترقت، وهذا التقدير ـ كما يقول شيخ الإسلام ـ غير معلوم، «بل هو تقدير منتفٍ في نفس الأمر عند جمهور العقلاء من المسلمين وغيرهم» على حد تعبيره[٧٤٦].

لقد اكتشف العلم الحديث اليوم أن ذلك الجزء الذي ظنه علماء الكلام لا يتجزأ، اكتشف العلم الحديث أن هذا الجزء يتجزأ، تصديقاً للإمام المتكلم أبي إسحاق النظّام رحمه الله، واستطاع العلم الحديث اليوم تفريق الذرات بعضها عن بعض وجمع بعضها

---

(٧٤٤) الدرء مج ١: ١٧٠

(٧٤٥) وستأتي مناقشة هذا النوع من الاستدلال في حينها بعون الله.

(٧٤٦) الدرء ١: ٤٢٩

إلى بعض، وإذا كان هذا ممكناً، فدلالة الافتراق والاجتماع إذن صحيحة، وكون الجسم مركباً هو أمر صحيح، **وقد يُعذر شيخ الإسلام في تلك الآراء التي رآها مخالفاً للمتكلمين، ولكن ما عذر من استبان له الأمر الآن وثبت له قطعاً أن الأجسام مركّبة، وأن الجسم لا يكون إلا مركّباً، وأن الجسمية والتركيب متلازمان؟!**.

وإذن فبناء على ما سبق، من إثبات الأعراض، وإثبات حدوثها؛ يثبت المتكلمون حدوث الأجسام، وينطلقون من ذلك إلى:

١. نفي المعاني القائمة بالذات (على مذهب المعتزلة) على اعتبار أن القول بها مؤدٍّ إلى التركيب، والله تعالى منزّه عن التركيب الملازم للجسمية. ويخالفهم الأشعرية بحجة أن تلك الصفات ملازمة للذات داخلة في ماهيتها.

٢. نفي الأفعال الحادثة عن الذات بناء على قاعدة «ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث»، فإذا زعمنا أن الحوادث تقوم بذات الله تعالى فقد نسبنا للذات العليّة الحدوث، وهو ما لا يجوز في حق الله تعالى، لأن هذا التركيب هو دليلنا على حدوث العالم، فإذا نسبناه لله تعالى، فأمر من أمرين:

١. فإما أن تكون أدلة حدوث المحدَثات ـ ومنها التركيب ـ ليست دلائل على حدوثها وإذن فلا دليل لدينا على حدوث العالم، ويلزم من هذا لوازم تناسب الملحدين وتقيم الحجة لصالحهم!

٢. وإما أن يكون القديم تعالى قامت به صفات المحدثات التي هي دلائل على الحدوث، وهذا متناقض لأن كونه قديماً يحيل أن تقوم به صفات المحدَثات التي هي دلائل على حدوثها، ثم فرضناها قائمة بالقديم، فهذا تناقض وخلف، وهذا ـ أيضاً ـ سيعود بالنقض على دلائل كون العالَم محدَثاً ـ كما أسلفت ـ وإذن فلماذا لا يكون العالم قديماً أزلياً ولا خالق لهذا الكون؟!

أما التركيب فعلمنا لماذا نفاه ابن تيمية عن الأجسام. إنما نفاه ليبطل مسألة التركيب من أساسها فلا يكون التركيب لازماً للحوادث ولا للأجسام، وعليه فلا حاجة لتنزيه الله تعالى عما يقتضي التركيب ـ كالمعاني القائمة بالذات مثلاً ـ لأنه لا يلزم منه الحدوث أو التجسيم.

إنكاره قاعدة: ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث:

لكن بقي شيء واحد يوجهه شيخ الإسلام إلى المتكلمين يضرب به مقدّماتهم التي

ينفون بسببها قيام الحوادث بالله تعالى، وهي قاعدتهم المزعومة ـ برأيه ـ أن «ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث»، إذ هذه القاعدة ـ إضافة إلى دعوى التركيب ـ هي التي أدّت عندهم إلى نفي الصفات والأفعال الحادثة القائمة بذات الله تعالى.

إن إثبات الأجسام حادثة بسبب قيام الأعراض الحادثة بها، إنما هو نتيجة لقاعدة عند المتكلمين هي أن «ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث»، وبناء عليه قرروا أن الأجسام لا تخلو من الحوادث، وإذن فهي حادثة، وهكذا لم يجوّزوا قيام الأفعال الحادثة بالقديم تعالى.

واستدلال المتكلمين باختصار هو: أننا قد علمنا يقيناً أن الجسم تقوم به الأعراض الحادثة، ولا يمكننا أن نتصور الجسم إلا أن يكون متحركاً أو ساكناً أو مجتمعاً أو مفترقاً، وعليه فمستحيل أن يكون الجسم سابقاً على تلك الأعراض من الحركة أو السكون أو الاجتماع أو الافتراق عارياً عنها، ومستحيل أيضاً أن يكون الجسم قد وُجِد بعد تلك الأعراض، لأن الأعراض لا توجد استقلالاً وإنما هي محتاجة إلى الجسم لتقوم به ولا قوام لها بذاتها، وإذن فالجسم لا يخلو من الحوادث، ولكن هل يلزم من عدم خلوّه من الحوادث أن يكون حادثاً؟ فربما كانت تلك الحوادث متسلسلة الوجود في الأزل، فافتراق بعد اجتماع، واجتماع بعد افتراق، وحركة بعد سكون وسكون بعد حركة وهكذا إلى ما لا بداية، فمن أين لكم يا معاشر المتكلمين أن تزعموا إذن أن الجسم محدث لأنه قد قام به بعض الأعراض المحدثة؟ ومن أين لكم يا معاشر المتكلمين أن تقرروا أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث؟ فلماذا لا تكون الأجسام أزلية تقوم بها الحوادث المتسلسلة إلى ما لا بداية؟

هاهنا ينبري المتكلمون ليسوقوا الأدلة على أن التسلسل في الماضي باطل، فإذا أثبتوا هذا فقد تجلّى واضحاً أن المحدثات لها بداية، وعليه فيستحيل أن تقوم الأعراض بالأجسام متسلسلة إلى ما لا يتناهى في الأزل، وبالتالي يستقر مبدأ «ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث».

فما الأدلة التي يسوقها المتكلمون لإبطال التسلسل؟

أما الدليل الأوّل فهو:

الضرورة العقلية؛ فإننا نعلم أن ما يتوقف على ما لا يتناهى لا يمكن أن يكون، ونذكر على هذا مثالاً:

حين يقول لك قائل: لن أدخل بيتك حتى أدخل عدداً لا نهائياً من البيوت، فهل سيدخل بيتك؟

حين يقول لك النجار: سأصلح بابك لكن سأصلحه بعد إصلاح عدد لا نهاية له من الأبواب، فهل سيصلح بابك؟

إن البداهة تقتضي بطلان التسلسل، وهذا كافٍ، وتدل عليه ضرورة العقل.

غير أن المتكلمين أتوا بأدلة أخرى، مع أن الأمر بديهي في غاية الظهور، فإن البديهيات لا يقام لها الدلائل بالنظريات، ولكن لأنهم ذكروها أجد من المهم ذكرها هنا:

الدليل الثاني:

ما يسمّى دليل (المطابقة)، وملخصه: أن ما لا يتناهى إذا فُرض فيه حدٌّ كزمن الطوفان مثلاً، ثم فُرِض حدٌّ بعد ذلك كزمن الهجرة، وقُدِّر امتداد هذين إلى ما لا بداية له؛ فإن تساويا لزم كون الزائد مثل الناقص، وإن تفاضلا لزم وقوع التفاضل فيما لا يتناهى، وكلا الأمرين متناقض ومحال، فدل هذا على بطلان القول باستمرار الحوادث إلى اللابداية.

أما الدليل الثالث:

فهو ما يسمّى دليل (التضايف)، بمعنى أننا لو فرضنا جملتين لا متناهيتين من الحوادث، فأخذنا من إحداهما جملة أضفناهما إلى الثانية، فإما أن تكون هذه الإضافة زادت في الثانية أو لا، فإن زادت في الثانية فمعنى هذا أنها متناهية وقد فرضناها غير متناهية فهذا تناقض، وإما ألا تكون زادت في الثانية والحوادث حتماً قد أضيف لها تلك الجملة، فهذا خلفٌ أيضاً، وقل مثل هذا في الانتقاص من الجملة الأولى.

وإذا كان الأمر كذلك استنتجنا أن اللاتناهي في الماضي لا حقيقة له في الواقع، بقدر ما هو تقدير ذهني لا وجود له في الخارج[٧٤٧].

---

(٧٤٧) مما يعضد هذا الدليل ما نقله شيخ الإسلام للدولة العثمانية مصطفى صبري رحمه الله في كتابه الشهير المتفرد: موقف العقل والعلم من الله رب العالمين وعباده المرسلين، إذ ينقل عن الفيلسوف الفرنسي رونوويه قوله في التسلسل: «إنه بمثابة فرض عدد غير متناه موجود فعلاً وحقيقة، وإنه تناقض؛ لأن العدد إن كان موجوداً حقيقة فلا يكون غير متناه، وإن كان غير متناه فلا يوجد إلا في الذهن، فيُضمُّ واحد دائماً إلى العدد في الذهن ولكن لا يوجد هذا العدد حقيقة». قال مصطفى صبري معلقاً: «ولعل وجه التناقض في اللامتناهي الموجود في =

هذا ما يقدّمه المتكلمون لإثبات بطلان اللاتناهي في الأزل، وهي مسألة ضرورية برأيي لا تحتاج إلى أدلة تساق؛ لأنها غير متصوّرة أصلاً، وقد ظهر هذا في الوجه الذي ذكرته في الدليل الأول، لكن المتكلمين ساقوا بعض الأدلة، والدليلان السابقان هما أشهرهما.

ومن ثغرة هذين الدليلين، تسرب نقد شيخ الإسلام رحمه الله لمسألة بطلان التسلسل، بل هو يرى أن قاعدة ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، أخذها كثير من المتكلمين ـ معتزلة وأشعرية وغيرهم ـ مسلّمة «وجعلوها ضرورية، واشتبه عليهم ما لم يسبق عين الحادث بما لم يسبق نوع الحادث[٧٤٨]» لاحظ التفريق هنا بين (عين الحادث) وبين (نوع الحادث) وسيأتي شرح هذا الفرق.

وللإمام رحمه الله تفصيل في مسألة التسلسل هذه، فالتسلسل عنده نوعان:

١ . تسلسل المؤثرات، والعلل، والفاعلين، وهو الذي يحيله ابن تيمية شأنه شأن غيره من العقلاء.

٢ . تسلسل الآثار، والمعلولات، والمفعولات، وسنرى موقف ابن تيمية منه بعد قليل.

يقول: «ولفظ التسلسل يراد به التسلسل في العلل والفاعلين والمؤثرات، بأن يكون للفاعل فاعل، وللفاعل فاعل إلى ما لا نهاية له، وهذا متفق على امتناعه بين العقلاء.

والثاني: التسلسل في الآثار، بأن يكون الحادث الثاني موقوفاً على حادث قبله، وذلك الحادث موقوف على حادث قبل ذلك، وهلـمّ جرًّا، فهذا في جوازه قولان مشهوران للعقلاء، وأئمة السنة والحديث ـ مع كثير من النظار أهل الكلام والفلاسفة ـ يجوزون ذلك، وكثير من النظار وغيرهم يحيلون ذلك[٧٤٩]».

وما دام أن تسلسل الآثار يقول به أئمة السنة والحديث، فهذا كاف لنعلم ما رأي ابن تيمية رحمه الله تجاهه، فهو مع أئمة الحديث والسنة لا يحيد عن منهجهم القويم،

= الخارج فيلزم من قبوله الضم ألا يكون غير متناه لأنه غيرَ مضموم أقل منه مضموماً، وقد كنا فرضناه غير متناه، فهذا تناقض». ج٢: ١٩٣

(٧٤٨) سيأتي التفريق بين عين الحادث، ونوع الحادث في حينه ليتبين الأمر.

(٧٤٩) الدرء مج ١: ٢٨٤

أو على الأصح: ما يظنه هو منهجهم، لأن كلامهم لا يفيد بشكل قطعي تسلسل الآثار إلى ما لا بداية.

بل لا يكتفي شيخ الإسلام رحمه الله بذلك بل ينسب هذا القول إلى «جمهور الناس من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والصابئين والمشركين»، وأنهم يخالفون مقدمات المتكلمين التي تنص على أن ما لا يخلو من الحوادث فهو محدث بناء على بطلان التسلسل(٧٥٠).

وابن تيمية رحمه الله لا يقر بضرورة امتناع ما لا يتناهى في الأزل، فيطرح تساؤلاً: «هل يعقل انقضاء ما يُقدّر أنه لا بداية له ولا ينتهي من جهة مبدئه أو لا؟» ثم يضيف قائلاً: «ولا ريب أن المستدل لم يذكر دليلاً على امتناع انقضاء ذلك(٧٥١)».

فتأمل أخي القارئ (جزم) شيخ الإسلام رحمه الله بأن المتكلمين «لا دليل لهم» على امتناع تسلسل الحوادث إلى ما لا بداية، وأنه «لا ريب عنده» في ذلك.

واستمع إليه وهو ينقل نقض (دليل المطابقة) الذي يسوقه المتكلمون، فيقول إن المعارضين لدليل المطابقة لهم جوابان:

«أحدهما: أنا لا نسلم إمكان التطبيق مع التفاضل، وإنما يمكن التطبيق بين المتماثلين لا بين المتفاضلين.

والجواب الثاني: أن هذا يستلزم التفاضل بين الجانب المتناهي، لا بين الجانب الذي لا يتناهى، وهذا لا محذور فيه(٧٥٢)».

وواضح أن الجوابين غريبان! فأما الأول فمغالطة، لأنه يبنيه على أن الممكن هو التطبيق بين متماثلين لا بين متفاضلين، فيتوصل بهذا إلى أنه لا تطبيق هنا لأن السلسلتين التي نريد التطبيق بينهما ليستا متماثلتين! هذا ما يقوله شيخ الإسلام.

وهذا كلام متناقض في نفسه، لأن التماثل والتفاضل لا يعرفان أصلاً إلا بالتطبيق، لكنه يقول إن التطبيق لا يجوز أن يقع إلا على متماثلين! فهذا متناقض لأنه يقتضي وجوب أن يعرف الإنسان أولاً أن هاتين الجملتين متماثلتان قبل أن يقوم بالتطبيق بينهما، لكن الواقع أنه يجب أن يطبق بينهما أولاً ليعرف أنهما متماثلتان، وهذا هو

(٧٥٠) الدرء مج ٤: ٣٧٦
(٧٥١) الدرء مج ١: ٥٠٨
(٧٥٢) الدرء مج ١: ٢٧٥

الدّور المحال فتأمل، وبهذا تظهر مغالطة شيخ الإسلام.

فهذا هو الجواب الأول، وقد ناقشناه.

أما الجواب الثاني لشيخ الإسلام، فوجه مغالطته أن المطابقة المفترضة هي لجملتين لا تتناهيان من الحوادث، وهو يريد أن يوهمنا بأن التفاضل هو في الجانب المتناهي فقط. **مع أن القول ـ أصلاً ـ بوجود جانب متناه مبني على جانب غير متناه هو أمر غير متصوّر ولا معقول في حقيقة الأمر، كما ذكرته آنفاً.**

وهناك اعتراض ثالث على أدلة المتكلمين هو الإلزام بالأبد[٧٥٣]، بمعنى أنكم أيها المتكلمون طابقتم بين جملتين على أساس ما لا يتناهى في الماضي، واستنتجتم ما استنتجتم، لكنكم يا معشر المتكلمين تقولون بأن الحوادث لها بداية ولكن يجوز ألا يكون لها نهاية، فحتى لو طابقتم بين جملتين لا تتناهيان في المستقبل ـ وليس في الماضي ـ استحالت المطابقة أيضاً، ما دام جانب من جانبي الجملتين لامتناهياً ولا فرق بين أن يكون هذا الجانب اللامتناهي في الماضي أو في المستقبل.

والجواب عن هذا أن يقال: إن اللانهائي هو معنى ذهني مجرد أصلاً، غير أنه بالإمكان المطابقة بين جملتين لكل واحدة منهما بداية محددة ونهاية محددة في عالم الأعيان في الوقت الذي تجري المطابقة فيه، فالأحداث التي فرضت متسلسلة في المستقبل ليست موجودة في الخارج أصلاً، بعكس ما يدّعيه ابن تيمية في حوادث لا أوّل لها، فإن وجود المعيّن منها اليوم مبنيٌّ على ما لا يتناهى في السابق، وهو محال كما بيّنت سابقاً، لأنه غير متصوّر، وقد بيّنت أن هذا الأمر ضروري وضربت على ذلك الأمثلة.

كما نقل ابن تيمية اعتراضاً رابعاً: أن التطبيق إنما يمكن في الموجود لا في المعدوم[٧٥٤].

والجواب عن هذا أن يقال: إن ما يحدث في عالم الأعيان، يناله العد والإحصاء، وعليه يجوز فيه التطبيق والمقارنة، أما حوادث لا تتناهى منذ الأزل فهو معنى ذهني مجرّد أصلاً في عالم الأذهان لا في عالم الأعيان، وهذا كاف لبيان بطلانه وأنه لم يكن أصلاً.

---

(٧٥٣) الدرء مج ١: ١٧٥

(٧٥٤) الدرء مج ١: ٢٧٥

ثم هاهنا نقطتان مهمتان جداً لا بد من طرحهما تجاه كلام ابن تيمية في تسلسل الآثار ونسبة ذلك إلى الأئمة.

الأولى:

هل هناك نص صريح قاطع، ينسب لأئمة السنة ينص على تسلسل الآثار؟

وإذا كان هناك نص صريح قاطع فهل هو قول جميع أئمة السنة والحديث؟ أم هو قول بعضهم؟

وإذا كان قول بعضهم فهل هذا البعض يمثل جميع أئمة السنة والحديث؟ إذ من المعلوم أنه لا ينسب لساكت قول.

أما النقطة الثانية فهي:

إذا كان شيخ الإسلام رحمه الله يفرّق بين تسلسل العلل والمؤثرات والفاعلين من جهة، وتسلسل المعلولات والآثار والمفعولات من جهة أخرى.

فهل تفريقه هذا صحيح؟ ونتائجه مقبولة وغير منقوضة؟

أما بخصوص النقطة الأولى:

فإن شيخ الإسلام رحمه الله يسرد نصوصاً عن جماعة من (أئمة السنة والحديث) يستند إليها ليقول بالتسلسل في الآثار كما يراه، فحوى هذه النصوص: أن الله تعالى لم يزل متكلماً مريداً[٧٥٥].

وهذا النص وأشباهه لا تفيد صراحة بتسلسل الحوادث، فكون الله تعالى لم يزل متكلماً فاعلاً لا يعني بالضرورة تسلسل الحوادث، أو قيامها بذات الله تعالى كما سيأتي.

فإن الله تعالى لم يزل عفوًّا غفوراً، فهل معنى هذا أن المعاصي لم تزل موجودة فيغفرها الله، أو أن العصاة لم يزالوا موجودين فيغفر الله لهم؟

إن المتبادر للذهن من هذه الألفاظ هو أن الله تعالى متصف بهذه الأوصاف بلا ابتداء ولا انتهاء سبحانه وتعالى، حتى لو لم يعف عن أحد، وحتى لو لم يغفر لأحد، بل وحتى لو لم يخلق أحداً، ولا يفهم منها البتة وقوع المغفرة منه مرة بعد مرة بعد مرة لا إلى بداية! فهذا ما لا يعقل.

---

(٧٥٥) ينظر مج ١: ٣٤٩ وما بعدها وهي نقول كثيرة وطويلة، وانظر كذلك مج ٥: ١٣٩

غير أن شيخ الإسلام رحمه الله لا يفهم من هذه الكلمة إلا تسلسل الحوادث لا إلى بداية، ثم ينسب فهمه هذا إلى أئمة المسلمين، فيقوّلهم هذا القول الخطير، ليكتسب هذا القول شرعيته باسم السلف رحمهم الله تعالى.

أما ما يتعلق بالنقطة الثانية فإن شيخ الإسلام رحمه الله يقع في التناقض؛ فهو يقول إن تسلسل العلل والمؤثرات ممتنع باتفاق العقلاء! ـ وقد نقلنا هذا عنه سابقاًـ، ولكنه ـ بالرغم من ذلك ـ يقرر أن أفعال الله تعالى ـ التي هي (المؤثرات) التي تنتج عنها (الآثار)، والتي هي (العلل) التي تنتج عنها (المعلولات) ـ يقرر أن أفعال الله الحادثة (التي هي العلل والمؤثرات) لم تزل قائمة بذات الله تعالى، وأنها لا تتناهى منذ الأزل! وأنها متسلسلة إلى ما لا بداية، مع أنه يقول: إن تسلسل المؤثرات محال! فتأمل.

والحاصل أنه يقول إنه ليس هناك فعل لله تعالى يقال إنه الفعل الأوّل، وأن هذا هو قول جمهور أهل السنة، يقول: «فإن جمهور أهل السنة يقولون: لم يزل الله خالقاً فاعلاً، كما قال الإمام أحمد: لم يزل الله عالماً متكلماً غفوراً، بل يقولون: لم يزل يفعل، إما بناء على أن الفعل قديم وإن كان المفعول محدثاً، أو بناء على قيام الأفعال المتعاقبة بالفاعل[٧٥٦]».

أما كون الفعل قديماً فليس المقصود به (الفعل المعين)، بل المقصود به (نوع الفعل)، وسيأتيك بعد قليل الفرق بين نوع الفعل وبين الفعل المعين، لكن المهم هنا أن شيخ الإسلام يرحمه الله ينسب إلى جمهور أهل السنة أن أفعال الله تعالى حادثة في ذاته قائمة به تعالى، وأنها لم تزل كذلك.

وتجده ينقل عن الباقلاني تقريره لمسألة أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ثم يردُّ عليه فيقول:

«إذا كان المراد كل واحد واحد من الحوادث فليس فيها شيء قديم، بل كل منها كائن بعد أن لم يكن.

وإن كان مرادك النوع المتعاقب شيئاً بعد شيء، فليس له أوّل، وليس هو حادثاً، بل النوع قديم مع أن كل فرد من أفراده حادث، وأنت [والخطاب موجه للباقلاني] لم تذكر دليلاً على امتناع هذا البتة[٧٥٧]».

---

(٧٥٦) الدرء مج ١: ٤٦٣

(٧٥٧) الدرء مج ٤: ٣٨٠

وهذا عنده هو لبّ المسألة:

قول القائل: ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، هل يعني به عين الحادث أم الحوادث المتعاقبة؟ فيقول:

«وذلك أن القائل إذا قال: ما لا يسبق الحوادث فهو حادث فله معنيان:

أحدهما: أنه لا يسبق الحادث المعيّن، أو الحوادث المعيّنة أو المحصورة، أو الحوادث التي يعلم أن لها ابتداء؛ فإذا قدّر أنه يريد بالحوادث كل ما له ابتداء، واحداً كان أو عدداً، فمعلوم أنه ما لم يسبق هذا أو لم يخل من هذا لا يكون قبله، بل لا يكون إلا معه أو بعده، فيكون حادثاً، وهذا مما لا يتنازع فيه عاقلان يفهمان ما يقولان.

وليس هذا مورد النزاع، ولكن مورد النزاع هو: ما لم يخل من الحوادث المتعاقبة التي لم تزل متعاقبة هل هو حادث؟ وهو مبني على أن هذا هل يمكن وجوده أم لا؟ فهل يمكن وجود حوادث متعاقبة شيئاً بعد شيء دائمة لا ابتداء لها ولا انتهاء؟ وهل يمكن أن يكون الرب متكلماً لم يزل متكلماً إذا شاء؟ وتكون كلماته لا نهاية لها، لا ابتداء لها ولا انتهاء، كما أنه في ذاته لم يزل ولا يزال لا ابتداء لوجوده ولا انتهاء له؟ بل هو الأول الذي ليس قبله شيء، وهو الآخر الذي ليس بعده شيء، فهو القديم الأزلي الدائم الباقي بلا زوال، فهل يمكن أن يكون لم يزل متكلماً بمشيئته، فلا يكون قد صار متكلماً بعد أن لم يكن، ولا يكون كلامه مخلوقاً منفصلاً عنه، ولا يكون متكلماً بغير قدرته ومشيئته، بل يكون متكلماً بمشيئته وقدرته، ولم يزل كذلك، ولا يزال كذلك[٧٥٨]».

ويضيف: «هذا هو مورد النزاع بين السلف والأئمة الذين قالوا بذلك وبين من نازعهم في ذلك[٧٥٩]».

وإذن فالسلف يقولون بتسلسل الحوادث وأن نوعها قديم، ولكي نفهم الفرق بين الحادث المعيّن وبين نوع أو جنس الحوادث، علينا أن نفهم الفرق بين الإنسان المعيّن وبين نوع الإنسان، فخليل ومصطفى وسعاد وسلوى، وفلان الصيني، وفلان الأمريكي، وفلان العربي، وفلان الأسود وفلان الأبيض، وفلان الطويل، وفلان

(٧٥٨) الدرء مج ١: ١٧٢
(٧٥٩) الدرء مج ١: ١٧٢

القصير، وفلان النحيل، وفلان السمين، كل واحد من هؤلاء إنسان معيّن موجود في الواقع تشير إليه بيدك، وهؤلاء جميعاً مختلفون في (أعيانهم)، لكنهم مشتركون في شيء واحد يجمعهم كلهم، هذا الشيء هو (الإنسانية) فهم جميعاً (أفراد) ينتمون إلى (النوع الإنساني) الذي يندرج تحته كل إنسان ابتداء بآدم وانتهاء بمليارات البشر الذين يدخلون فيما يسمّى (الإنسان)، بغض النظر عن اختلاف ألوانهم وأشكالهم وصفاتهم المختلفة والتي لا تؤثر في المعنى الكلي الذهني الجامع لهم وهو أنهم جميعاً يطلق عليهم لفظ (الإنسان).

مثال آخر:

هناك أشكال مختلفة من السكاكين، فهذه سكين للفواكه، وهذه سكين للحوم، وتلك سكين طويلة، وهذه سكين قصيرة، وهذه سكين ذات أسنان، وتلك سكين بلا أسنان، وهذه سكين بحدٍّ واحد، وتلك سكين بحدّين، سكيني، وسكين الجيران، وسكين أخي، وسكين الطبّاخ، تلك كلها سكاكين مختلفة، ولكنها تندرج تحت نوع واحد هو (السكين)، وكلها ينطبق عليها أنها (سكين).

إذا فهمنا الفرق بين (المعيّن) في الواقع، وبين (النوع) الذي يشمل المعيّنات المختلفة في الأعيان المتحدة في الحقيقة، أمكننا أن نعلم ماذا يقصد ابن تيمية من التفريق بين الحوادث (المعيّنة) وبين (نوع الحوادث) التي (لم تزل متعاقبة شيئاً فشيئاً) على حد تعبيره، بمعنى أنها دائمة الحدوث بلا ابتداء ولا انتهاء.

وإذن فصحيح أن كل واحد من تلك الحوادث هو حادث معيّن في الواقع، ولكنها كلها تندرج في معنى كليّ هو (نوع الحوادث). وهو ما صرّح شيخ الإسلام بأنه ليس له بداية ولا له نهاية فهو قديم وليس محدثاً، والحوادث لم تزل متعاقبة منذ اللابدء، وحتى اللانتهاء فتأمل.

هذا هو مربط الفرس عند ابن تيمية، الذي يريد أن يثبت صحته بكل ما يملك من قوة، ومن أجل أن يثبته يهجم على تلك المقدّمات النظرية بالنقض والإلغاء.

والقول بالقدم النوعي هو ما ينسبه إلى جمهور أهل الحديث، فيقول ـ فيما يتعلق بأفعال الله تعالى ـ:

«والناس في هذا الباب ثلاثة أقسام:

الجهمية المحضة من المعتزلة ومن وافقهم يجعلون هذا كله مخلوقا منفصلا عن

الله تعالى، والكلابية ومن وافقهم يثبتون ما يثبتون من ذلك: إما قديما بعينه لازما لذات الله وإما مخلوقا منفصلا عنه.

وجمهور أهل الحديث وطوائف من أهل الكلام يقولون: بل هنا قسم ثالث قائم بذات الله متعلق بمشيئته وقدرته كما دلت عليه النصوص الكثيرة(٧٦٠)» ويضيف: «ثم بعض هؤلاء قد يجعلون نوع ذلك حادثاً كما تقوله الكرامية، **وأما أكثر أهل الحديث ومن وافقهم فإنهم لا يجعلون النوع حادثا بل قديما ويفرقون بين حدوث النوع وحدوث الفرد من أفراده كما يفرق جمهور العقلاء بين دوام النوع ودوام الواحد من أعيانه**(٧٦١)».

ويصرّح تصريحاً واضحاً أن القول بتسلسل الآثار إلى ما لا بداية هو مذهب الفلاسفة ومذهب أئمة الملل وأهل الحديث، فيقول: «فإن التسلسل في الآثار: تارة يعني به التسلسل في أعيان الآثار مثل كونه فاعلا لهذا بعد هذا ولهذا بعد هذا وأنه لا يفعل هذا إلا بعد هذا ولا هذا إلا بعد هذا وهلم جرا فهذا التسلسل جائز عند الفلاسفة وعند أئمة أهل الملل أهل السنة والحديث(٧٦٢)».

وهذا ما يؤكده ابن تيمية في صفة الكلام لله تعالى، فجنس كلام الله تعالى أو نوعه قديم، ولكن أفراده حادثة فيقول: «وإذا قال السلف والأئمة: إن الله لم يزل متكلماً إذا شاء، فقد أثبتوا أنه لم يتجدد له كونه متكلماً بل نفس تكلمه بمشيئته قديم، وإن كان يتكلم شيئاً بعد شيء، فتعاقب الكلام لا يقتضي حدوث نوعه إلا **إذا وجب تناهي المقدورات والمرادات**(٧٦٣)، وهو المسمّى بتناهي الحوادث، والذي عليه السلف، وجمهور الخلف أن المقدورات والمرادات لا تتناهى...(٧٦٤)».

ونجد شيخ الإسلام يؤكد هذا بقوله: «وأما الكلام المعين كالقرآن فليس بمخلوق لا في ذاته ولا خارجًا عن ذاته، بل تكلم بمشيئته وقدرته وهو [أي القرآن] حادث في ذاته [أي في ذات الله]

---

(٧٦٠) الدرء مج١: ٤٠٩

(٧٦١) السابق الجزء نفسه، والصفحة نفسها.

(٧٦٢) الدرء مج ٥: ١٢٦

(٧٦٣) وهذا دليل على أن كلام الله مقدور ومراد وإذن فهو مُحدث، وابن تيمية يصرح بأن القرآن محدَث.

(٧٦٤) الدرء مج ١: ٤٦٧

وهل يقال: أحدثه في ذاته؟ على قولين: أصحهما أنه يقال ذلك، كما قال تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مَّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]. وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله يحدث من أمره ما شاء، وإن مما أحدث ألاَّ تكلَّموا في الصلاة»، وقد بوب البخاري في صحيحه لهذا بابًا دل عليه الكتاب والسنة.

وهذا بخلاف المخلوق، فإنه ليس في عقل ولا شرع ولا لغة: أن الإنسان يسمى ما قام به من الأفعال والأقوال خلقًا له، ويقول: أنا خلقت ذلك، بل يقول: أنا فعلت وتكلمت، وقد يقول: أنا أحدثت هذه الأقوال والأفعال، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: (إياكم ومحدثات الأمور! فإن كل بدعة ضلالة)، وقال: (المدينة حرم ما بين عَيْر إلى ثَوْر، من أحدث فيها حدثًا، أو آوى محدثًا، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين). .[٧٦٥]».

وبرغم إصراره على أن القرآن حادث وأن الله أحدثه في ذاته، نراه ينكر أن القرآن مخلوق!، غير أننا نجده يصرح جازماً في موطن آخر: «**أن الحوادث لا تكون إلا مخلوقة**[٧٦٦]»!

بل إنه يصرح بقدم جنس الزمان فيقول:

«وإن قيل: إنه لم يزل فعالاً، وإن قيل بدوام فاعليته فذلك لا يناقض حدوث كل ما سواه، بل هو مستلزم لحدوث كل ما سواه؛ **فإن كل مفعول فهو محدَث، فكل ما سواه مفعول، فهو محدَث، مسبوق بالعدم، فإن المسبوق بغيره سبقاً زمانياً لا يكون قديماً**، والأثر المتعقب لمؤثره، الذي زمانه عقب زمان مؤثره، ليس مقارناً له في الزمان، بل زمنه متعقب لزمان تمام التأثير، كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض، وليس في أجزاء الزمان شيء قديم، وإن كان جنسه قديماً، بل كل جزء من الزمان مسبوق بآخر، فليس من التأثيرات المعيّنة تأثير قديم، كما ليس من أجزاء الزمان جزء قديم[٧٦٧]».

وجدير بالذكر أن عبارة (كل ما سواه) هنا، لا تعني عنده إلا الأفراد المعينة، ولا تعني الجنس ولا النوع!، كما يلاحَظ أيضاً إقراره بأن جنس الزمان قديم، ومعنى هذا

(٧٦٥) مجموع الفتاوى ٦: ١٩٧
(٧٦٦) الدرء مج ٢: ٥٥
(٧٦٧) الدرء مج ١: ٣١١

أن القدم النوعي لا يشمل أفعال الله فقط، بل يشمل حتى الآثار (أي المخلوقات) ما دامت متسلسلة كما يقول، وهذا أمر في غاية الخطورة، لأنه يؤدي إلى القول بأن أنواع المُحدثات قديمة لا أول لها، أي أنها لم تزل موجودة مع الله!.

وكذلك يؤدي هذا إلى القول بقدم العالم، وإذا كان العالم قديماً فلا داعي للقول بوجود خالق لهذا الكون، فهو قديم لا أوّل لوجوده والحوادث لا متناهية في الماضي، وإذا كان كذلك فما المانع من القول بأن الخلق إنما تكون بالمصادفة، والقول بالاحتمالات الرياضية لا يلزم هنا، لأن أزلية الكون ولا بدايته تسقط أمامها كل تلك الاحتمالات مهما تعاظم عددها لأنها ـ مهما كانت ـ فستبقى متناهية محدودة أمام أزلية الكون اللامحدودة! فما المانع إذن من نظرية المصادفة؟! فتأمل.

وما يوضح هذا أن شيخ الإسلام رحمه الله يصرّح تصريحاً بأنه لا خلق إلا من مادّة، هذه المادة خلقت من مادة قبلها، وهكذا إلى ما لا بداية، وهو ما ذكره صريحاً في كتاب النبوات كما ذكرت سابقاً، وإذن فليس هناك شيء خلق من لا شيء!، وإذن فليس هناك شيء يقال له: المخلوق الأوّل.

وإذا ما اعترض معترض بأن هذا يعارض كون الله تعالى هو الأولّ فليس قبله ولا معه شيء، فإن الجواب عند شيخ الإسلام حاضر: «لو قدِّر تسلسل المفعولات كتسلسل الأفعال فما من مفعول ولا فعل إلا وهو حادث كائن بعد أن لم يكن؛ فليس مع الله في الأزل شيء من المفعولات ولا الأفعال؛ إذ كان كل منهما حادثاً بعد أن لم يكن، والحادث بعد أن لم يكن لا يكون مقارناً للقديم الذي لم يزل[٧٦٨]»، وإذن فالذي لا يقارن القديم تعالى هو (الحوادث المعيّنة)، أما (جنسها القديم) أو (نوعها القديم) فهو أزليّ أي أنه يقارن الله تعالى! ولهذا يقول: «وإذا قيل: إن نوع الأفعال أو المفعولات لم يزل، فنوع الحوادث لا يوجد مجتمعاً، لا يوجد إلا متعاقباً[٧٦٩]».

لكن هذا الكلام لا يزيل الإشكال، لأنه ليس هناك حادث (معين) يقال له: هذا الحادث الأول! فلا أوّليّة للحوادث، وإذن فدعوى أنه لا حادث معيّناً مع الله مع القول بقدم أنواع الحوادث، هذه الدعوى باطلة تفتقر إلى البرهان، بل دعوى أن الله لم يخلق خلقاً إلا من مادة سابقة لا إلى أوّل إنما تؤدي إلى القول بقدم العالم أو بقدم المادّة،

(٧٦٨) الدرء مج ١: ٤٦٢

(٧٦٩) الدرء الجزء نفسه، والصفحة نفسها.

لأنه ـ بحسب ما يقول ـ ليس هناك مادّة أولى خلقها الله من لا شيء، وإذا قيل بقدم العالم فقد انسدّ باب إثبات الصانع.

واستمع إليه ينقل رد الأبهري على الرازي، حين أنكر الرازي جسماً قديماً تقوم به الحركات، قال الأبهري: «لا نسلم أن الجسم لو كان أزلياً لكانت الحركة من حيث هي هي حركة أزلية، ولم لا يجوز أن يكون الجسم أزلياً، ويصدق عليه أنه متحرك دائماً بأن تتعاقب عليه الحركات المعيّنة، ولا يصدق على الحركات الموجودة في الأعيان أنها أزلية، ضرورة اتصاف كل واحد منها بكونها مسبوقة بالغير؟».

فيعلّق ابن تيمية على رد الأبهري قائلاً: «هذا مضمونه ما نبه عليه في غير هذا الموضع: أن حدوث كل من الأعيان لا يستلزم حدوث النوع الذي لم يزل ولا يزال[٧٧٠]».

وكون حدوث كل من الأعيان لا يستلزم حدوث النوع، هو عين مذهب شيخ الإسلام الذي نسبه إلى السلف الصالح وإلى كبار الأئمة رضي الله عنهم.

إن مشكلة ابن تيمية مع الفلاسفة ليست في قولهم بالقدم النوعي! كلا، ولكن مشكلته الحقيقية مع الفلاسفة هي قولهم بقدم شيء من الحوادث المعيّنة، إذ «المتفلسفة القائلون بقدم شيء من العالم لا دليل لهم على ذلك أصلاً، بل غاية ما عندهم: إثبات قدم نوع الفعل، وقدم نوع الفعل لا يستلزم قدم فعل معين، ولا مفعول معين، بل ذلك ممتنع[٧٧١]».

أي أن قدم (جنس العالم) قول مقبول، ولكن قدم فرد من أفراد العالم هو غير المقبول عند شيخ الإسلام فتأمل.

فهذه هي مشكلة ابن تيمية مع الفلاسفة! إن مشكلته مع الفلاسفة هي في قولهم بقدم جسم واحد معيّن من أجسام هذا الكون كالأفلاك مثلاً، أما القول بقدم (جنس العالم) أو (جنس الأجسام) المتعاقبة في الخلق شيئاً فشيئاً فلا إشكال عنده هنا، فهذا منسجم تماماً مع شيخ الإسلام رحمه الله.

وإذا كانت أفعال الله تعالى هي من باب المقدورات والمرادات، فهي حادثة إذن، ولكن السؤال هو: هل هي مخلوقة؟ إن الأئمة يفرّقون ـ كما يقول شيخ الإسلام ـ بين

---

(٧٧٠) الدرء مج ١: ٣٢٢

(٧٧١) الدرء المجلد نفسه، والصفحة نفسها.

الخلق والمخلوق، ومن قال بتجدد ما يقوم بذات الله تعالى من الأفعال والإرادات لم يقل: إن ذلك مخلوق، فما قام بذاته تعالى لا يسميه أحد من الأئمة مخلوقاً سواء أكان حادثاً أم قديماً[٧٧٢].

غير أنك تجد أن ابن تيمية يقرر في موطن آخر أن «المحدَث لا بد له من فاعل يستغني به المفعول فيكون به، وإلا بقي مفتقراً إلى غيره» وهذا كلام لا غبار عليه، لكن استمع إليه يقول بعد أسطر: «وقد علم أن الحوادث لا تكون إلا مخلوقة، فثبت أن في الموجودات ما هو حادث مخلوق، ومنها ما هو خالق لتلك الحوادث ليس بمخلوق، وهو المطلوب[٧٧٣]».

إن ابن تيمية يقرر أن أفعال الله المقدورة له الحادثة تقوم بذاته تعالى، ولكن أحداً من السلف لا يسميها مخلوقة، ثم تجده يقرر أن كل حادث لا يكون إلا مخلوقاً. فتأمل.

فإذا كانت (الحوادث) التي هي أفعال الله قائمة بذات الله تعالى؛ وإذا كان لا حادث إلا مخلوق كما يقرر شيخ الإسلام؛ فهل معنى هذا: أن المخلوقات قائمة بذات الله تعالى؟ هذا ما يلزم عن قول ابن تيمية، بل هو منطوقه! وهو مؤدٍّ إلى القول بالحلول والاتحاد لو التزمه، وحاشاه رحمه الله من ذلك[٧٧٤].

ثم إن هذا اعتراف بحقيقة كلام المعتزلة وغيرهم من أن الحوادث كلها مخلوقة، ومن أجل هذا يقولون بأن الله تعالى لا تقوم بذاته الحوادث، لأنها مخلوقة، والقول

---

(٧٧٢) الدرء مج ١: ٤٥٧

(٧٧٣) الدرء مج ٢: ٥٥

(٧٧٤) غير أن شيخ الإسلام رحمه الله يرى أن مذهب القائلين بالحلول والاتحاد أقرب إلى العقل من قول نفاة الجهة (نفاة الجهة هم الذين ينفون أن تضاف إلى الله الجهات الحقيقية فيقال: الله فوق العالم بالمعنى الحقيقي المقابل للتحت، لأن الله هو خالق الجهات فكيف يكون هو نفسه في جهة؟) فيقول بأن «التعطيل شر من الحلول» الدرء مج ٣: ٢٧٥، فالقائلون بنفي الجهة عند شيخ الإسلام وقعوا في ما هو شرٌّ من الحلول والاتحاد، ويفترض ابن تيمية مناظرة بين نفاة العلو وبين الحلوليين، يقول فيها الحلوليون: «إذا عرضنا على العقل وجود موجود قائم بنفسه لا مباين للعالم ولا محايث له، ولا داخل فيه، ولا خارج عنه، وعرضنا على العقل وجود موجود في العالم، قائم بنفسه، لا مماس له، ولا مباين له، ولا بجسم، ولا متحيز، أو وجود موجود مباين له، وليس بجسم ولا متحيز؛ كان هذا أقرب إلى العقل». يراجع الدرء مج ٣: ٢٧٥ وما بعدها.

بأن الحوادث تقوم بذات الله تعالى معناه: أن الله تعالى تقوم بذاته المخلوقات! وهو ما يؤدي إلى القول بالحلول والاتحاد، تعالى الله عن ذلك.

والخلاصة أن شيخ الإسلام رحمه الله يحتفي جداً بتسلسل الآثار إلى ما لا بداية، بل يصرح بوضوح شديد أنه «لا يمكن حدوث شيء من الحوادث لا العالم ولا شيء من أجزاء العالم إلا بناء على هذا الأصل[٧٧٥]».

وبعد، فخلاصة ما سبق: أن شيخ الإسلام رحمه الله تعالى أراد أن يضرب منهج المتكلمين في الحدوث بضرب مقدماتهم النظرية، فضرب المقدمة الأولى التي تثبت الأعراض فأثبت الحركة ليبني عليها وصف الله تعالى بالتحرك منذ الأزل، ولكنه أنكر دليل الاجتماع والافتراق لأنه مبني على القول بالجوهر الفرد، ثم ضرب المقدّمة الثانية بإثبات أن الحادث هو أعيان الأعراض فقط، أما نوع الأعراض أو جنسها فقديم كما أوضحت، ثم يبطل المقدّمة الثالثة بإثبات التسلسل دون إبطاله، وإذن فيجوز في حكم العقل القول بوجود جسم قديم تتعاقب عليه الحوادث إلى ما لا بداية.

وبالرغم من اجتهاد ابن تيمية في ردّ كلام المتكلمين، نجده يوضح أن المتكلمين لم يأخذوا طريقتهم هذه من الفلاسفة كما يدعي كثير ممن لا يعلم حقيقة مناهج المتكلمين، بل يردّ ابن تيمية هذه الدعوى[٧٧٦].

إن شيخ الإسلام رحمه الله لا يكتفي بهدم منهج المتكلمين ثم يقف عند ذلك، بل يضع منهجاً بديلاً عن منهجهم لا تلزم عنه اللوازم التي يراها خطيرة كنفي الصفات والأفعال وغيرها عن ذات الله تعالى[٧٧٧]، فما البديل الذي يقدّمه الإمام؟

أولاً: يكتفي شيخ الإسلام رحمه الله بضرورة وجود (أعيان)[٧٧٨] الحوادث، وأن حدوثها «مشهود معلوم لا يحتاج أن يستدل على حدوثها بحدوث صفاتها، وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، بل سالكو هذه السبيل ظنوا أن الأعيان لا تحدث، وإنما تحدث صفاتها، وأنهم لم يشهدوا حدوث جسم ولا جوهر قائم بنفسه، وإنما شهدوا حدوث صفات الأجسام، وأن الأجسام متماثلة مركبة من جواهر متماثلة، وهي

---

(٧٧٥) الدرء مج ١: ٤٢٤

(٧٧٦) الدرء مج ٤: ١٤٣

(٧٧٧) وقد رأينا لوازم مذهب الشيخ رحمه الله.

(٧٧٨) يلاحظ تركيزه على (أعيان) الحوادث، دون (نوعها).

تتقلب فيها من وصف إلى وصف، قالوا: فهذا هو الذي يُشهد حدوثه، ثم بهذا يُعلم حدوث ما قامت به هذه الحوادث[٧٧٩]».

وقد أثبت العلم الحديث صواب ما قرره المتكلمون بعبقريتهم، أثبت العلم الحديث تماثل الأجسام وتركبها وتكونها من جواهر فردة (ذرات).

وصحيح أننا نشهد حدوث الأعيان، لكن هذا وحده لا يقتضي بالضرورة إثبات الصانع ما لم نقم الدلالة على بطلان التسلسل، والقرآن الكريم دلّ على هذا وعلى ذاك، دل على حدوث كل ما سوى الله تعالى، جنساً كان أو نوعاً، ودلّ على كون الله تعالى هو الأول، فليس قبله ولا معه شيء، والقول بالتسلسل يقتضي أن الله ليس بأوّل مهما يكن من أمر.

وإذن فهذا الدليل بهذه الطريقة لا يفيد في إقامة الدلالة وإثبات الصانع. بل إن شيخ الإسلام رحمه الله نفسه يناقض نفسه في هذا فيقول في موطن آخر: «ولو فرض تسلسل الممكنات المفتقرات فهي مجموعها ممكنة[٧٨٠]» فكيف يقول إذن إن نوع الحوادث قديم؟ هل يكون القديم ممكناً مفتقراً؟!.

ثانياً: ومن أجل هذا يقرر ابن تيمية مرة بعد مرة أن الإقرار بالصانع فطري ضروري[٧٨١]، مستقر في أنفس البشر، وعليه فلا داعي لسوق الأدلة على إثبات الصانع، وبإمكان المخالف أن يقول: إذا كانت معرفة الله ضرورية في أنفس البشر، فهل يكلّف الله تعالى عباده بشيء يدركونه ضرورة ولا يستطيعون دفعه عن أنفسهم؟.

وكذلك لو سلّمنا بأن معرفة الصانع هو أمر فطري، فهل هذه المعرفة ستكون كاملة؟ هل هذا الصانع أزلي أم محدث، ما صفات هذا الصانع؟ كل هذا يحتاج إلى دلالة.

وأقول: إن الباحث في علم الحضارات والأديان يجد أن كثيراً من القبائل الهمجية لا تعتقد بوجود صانع لهذا الكون، بل وتعتقد في الصانع اعتقادات لم تطلع عليها في كتب، ولم تدرسها ولكنها نشأت بعيداً عن النظر وإعمال العقل وبشكل تلقائي غير مقصود، وقد ألمحت إلى هذا في بحثي عن قواعد منهج ابن تيمية في التوحيد.

---

(٧٧٩) الدرء مج ٤: ٣٦١

(٧٨٠) مجموع الفتاوى ٢: ٢٨

(٧٨١) الدرء مج ٤: ٣٠

الاستراتيجية الثانية: الحجاج اللغوي:

وهناك أمثلة بالإمكان الاستشهاد بها على هذا النوع، فمن ذلك مثلاً:

١. لفظ الأفول:

إذ أنكر ابن تيمية على المتكلمين أنهم فسروا **(الأفول)** في قول الله تعالى: «فلما أفل قال لا أحب الآفلين»، في قصة سيدنا إبراهيم التي حكاها الله تعالى في سورة الأنعام عندما رأى كوكباً والقمر والشمس، فسروا الأفول بالتغير والزوال. وكان هذا هو مستند المتكلمين ـ من حيث الاستدلال بالنص الإلهي ـ في إثبات طريقتهم التي تقوم على حدوث الأعراض وأنها لازمة للأجسام وأن ما لا يكون إلا بالحادث فهو حادث. . . إلخ.

هذه الطريقة في إثبات وجود الصانع يدّعي المتكلمون أن الأنبياء استخدموها في إقامة الحجة على قومهم، واستدلوا على هذا بإبراهيم عليه السلام؛ إذ زعموا أن هذه الطريقة هي طريقة الخليل عليه السلام، وأنه استدل على حدوث الكواكب والشمس والقمر بالأفول، والأفول هو الحركة والحركة هي التغير، فلزم من ذلك أن كل متغير محدث؛ لأنه لا يسبق الحوادث لامتناع حوادث لا أوّل لها، وكل ما قامت به الحوادث فهو متغير، فيجب أن يكون محدثاً[(٧٨٢)].

وإذن فقياس المتكلمين يمكن أن يكون هكذا:

إذا كان الأفول هو التغير.

وإذا كان إبراهيم قد استدل بالأفول على حدوث الأعراض، وبحدوث الأعراض على حدوث الأجسام، فهذه الطريقة استخدمها الأنبياء.

وإذا كان المتكلمون قد اتبعوها فقد اتبعوا طريقة الأنبياء.

وإذن فطريقة المتكلمين صحيحة.

وهنا يستخدم شيخ الإسلام طريقة (المنع) فيمنع أن يكون معنى الأفول هو التغير، فيقول:

---

(٧٨٢) إن شيخ الإسلام رحمه الله يرفض قاعدة المتكلمين بأن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث؛ لأنه يرى بتسلسل الحوادث، ويرى أنها متسلسلة لا إلى نهاية في الأوّلية، وإذن فلم يكن الله تعالى وإلا والحوادث معه، وإنما يريد ابن تيمية من هذا أن ينزّه الله تعالى بأنه لم يكن فاعلاً ثم فعل، ومن أجل هذا صرّح بأن الحوادث تقوم بذات الله تعالى.

«وأما قصة إبراهيم الخليل عليه السلام فقد علم باتفاق أهل اللغة والمفسرين أن الأفول ليس هو الحركة، سواء كانت حركة مكانية، وهي الانتقال، أو حركة في الكم كالنمو، أو في الكيف كالتسود والتبييض، ولا هو التغير، فلا يسمى في اللغة كل متحرك أو متغير آفلاً، ولا أنه أفل، لا يقال للمصلي أو الماشي أنه آفل، ولا يقال للتغير الذي هو استحالة كالمرض واصفرار الشمس: إنه أفول» ويتابع: «لا يقال للشمس إذا اصفرّت: إنها أفلت، وإنما يقال «أفلت» إذا غابت واحتجبت، وهذا من المتواتر المعلوم بالاضطرار من لغة العرب: أن آفلاً بمعنى غائب، وقد أفلت الشمس تأفل أفولاً: أي غابت[٧٨٣]».

فهذا هو ما يعتمد عليه شيخ الإسلام رحمه الله في دحض حجة المتكلمين، فالأفول ليس هو الحركة، ولكنه الغياب، فكيف يقال إن الأفول هو الحركة؟ وإذن فالقول هذا باطل، هو وكل ما يترتب عليه.

ووجه المغالطة هنا من الشيخ الإمام أنه قطع كلمة (الأفول) عن أصلها، فإن الأفول ليس مختصاً بالشمس فقط.

قال أحمد بن فارس في المقاييس: «أفل، الهمزة والفاء واللام أصلان: أحدهما الغيبة، والثاني الصغار من الإبل، فأما الغيبة فيقال: أفلت الشمس غابت، ونجومٌ أُفّل، وكل شيء غاب فهو آفل، قال:

فدع عنك سعدى إنما تسعف النوى قران الثريا مرّةً ثم تأفل»

فالأفول ليس خاصًّا بالشمس وحدها، بل يشترك فيه الآدميون وغير الآدميين أيضاً، وكل من يغيب يسمى آفلاً، وهل هناك غياب بلا حركة؟ صحيح ما قاله شيخ الإسلام أنه ليس كل متحركٍ آفلاً، ولكن بالإمكان الزعم بأن كل آفل فهو متحرك؛ وأن الأفول يقتضي التحرك، ولقد كان العرب يعتقدون أن الشمس هي تدور حول الأرض وأنها هي التي تغيب بنفسها، فغيابها المشهود عندهم ما هو إلا (حركة) سمّوها الأفول، فالأفول عند العربي يقتضي حركة الآفل وذهابه.

ومن أجل هذا فسّر الإمام الطبري رحمه الله قوله تعالى: «أفل» بأنه غاب وذهب، والذهاب حركة لا شك.

وكذلك أورد شيخ الإسلام على المتكلمين اعتراضاً جديراً بالذكر فقال: «ومعلوم

---

(٧٨٣) درء التعارض مج ١: ١٦٥

أنه لمّا بزغ القمر والشمس كان في بزوغه متحركاً، وهو الذي يسمونه تغيراً، فلو كان قد استدل بالحركة المسماة تغيراً لكان قد قال ذلك من حين رآه بازغاً(٧٨٤)».

وإذا كان الأفول هو الغياب وليس الحركة، فإن البزوغ هو الظهور والطلوع ـ كما قال ابن فارس ـ وليس الحركة أيضاً، فلماذا كان الأفول لا يقتضي الحركة؟ بينما البزوغ يقتضيها؟

ولهذا يبدو أن هناك تناقضاً في خطاب الإمام رحمه الله.

أما كون الخليل عليه السلام لم يستشهد بالبزوغ على الحركة فيمكن القول بأن حجاجه لقومه إنما بدأ بعد البزوغ، مع أنه معلوم يقيناً أن البزوغ والأفول مستمران في كل يوم وليلة، لكن حجاجه ومجادلته لقومه بدأت بعد البزوغ، وهكذا بدأ مجادلته معهم ليقيم الحجة عليهم، ثم إن الإله الحق لا يزول ولا يغيب، ولهذا كانت إقامة الحجة عليهم في المغيب والزوال أقوى من إقامة الحجة عليهم بالبزوغ والطلوع فقط. فليُتأمّل في هذه اللفتة.

ثم يضيف الشيخ أن إبراهيم عندما قال: «هذا ربي» فإنه لم يكن يريد رب العالمين؛ لأن قومه كانوا يعبدون الكواكب مع إقرارهم بالصانع فلا حاجة له لذكر دليل الحدوث، وإذا كنتم معاشر المتكلمين تصرون على أن المقصود هو رب العالمين فما ورد في القصة حجة على فساد قولكم: «لأنه حينئذ يكون مقراً بأن رب العالمين قد يكون متحيزاً متنقلاً من مكان إلى مكان، متغيراً، وإنه لم يجعل هذه الحوادث تنافي وجوده، وإنما جعل المنافي لذلك أفوله، ولا حجة لهم فيه بوجه من الوجوه(٧٨٥)».

فالشيخ هاهنا يفهم من هذه الآيات أنه لو أن إبراهيم قصد بقوله: «هذا ربي» أنه رب العالمين كما يقول المتكلمون، يفهم الشيخ ابن تيمية منها جواز نسبة الحركة لله، وهكذا يقيم الحجة على المتكلمين بأن الحركة يجوز أن تقوم بذات الله بنص قول إبراهيم وبفهم المتكلمين له. ولعل شيخ الإسلام فاته أن الله تعالى يقول لمشركي العرب ذامًّا أصنامهم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (١٩٤) أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا

(٧٨٤) الدرء مج ١: ١٦٥

(٧٨٥) الدرء مج ١: ١٦٦

أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنْظِرُونِ (١٩٥)﴾ [الأعراف/ ١٩٤، ١٩٥].

فهل يجوز أن يقال: إن نفي هذه الأعضاء عن المخلوق هو نقص في المخلوق، وإذن فمن باب قياس الأوْلى أن ننسب لله هذه الأعضاء؟ وبناء عليه فلماذا لا نثبت لله أذناً يسمع بها، ورجلاً يمشي بها؟! لأن الله تعالى هنا لم يجعل هذه الأعضاء تنافي عدم الإلهية، بل جعل انعدام الأعضاء في المعبودات دليلاً على نقصها وعدم استحقاقها للعبادة.

أما قول شيخ الإسلام بأن إبراهيم لو قصد بقوله: «هذا ربي» رب العالمين فهذا يقتضي إقراره عليه السلام بالحركة والتغير في الله، ليقوّي وجهة نظره بأن الأفول ليس هو الحركة، فهذا قد تكلمنا فيه وبينا بطلانه.

ثم نجد شيخ الإسلام يقول: «فإذا قدّر أن الأفول هو الحركة، فمن أين في القرآن ما يدل دلالة ظاهرة على أن كل متحرك محدث أو ممكن؟ وأن الحركة لا تقوم إلا بحادث أو ممكن؟ . . .[٧٨٦]»

فكأن هذه الأمور العقلية يجب أن تذكر في القرآن! مع أن الله تعالى أمر عباده بالنظر في الكون والاستدلال، وأعاد العباد إلى أحكام العقل، وحاججهم بالعقل، فهي ـ من هذا الوجه ـ مذكورة في القرآن ضمناً، وهكذا يمكن للمخالف أن يقول: فأين في القرآن أن المحدثات قديمة النوع حادثة الأفراد؟ وأين في القرآن أن الله تعالى قادر بقدرة زائدة على ذاته وقائمة بها؟ وأين في القرآن التصريح بأن الله متحرك؟ وأنه يقوم ويجلس؟ وأن جنس الزمان قديم؟

٢. لفظ أحد وواحد:

ومن المغالطات اللفظية التي وقع فيها شيخ الإسلام رحمه الله تعالى لفظ **(أحد وواحد)**:

إذ يقول: «ليس في كلام العرب، بل ولا عامة أهل اللغات، أن الذات الموصوفة بالصفات لا تسمى واحداً، ولا تسمى أحداً، في النفي والإثبات، بل المنقول بالتواتر عن العرب تسمية الموصوف بالصفات واحداً وأحداً، حيث أطقلوا ذلك، ووحيداً»[٧٨٧].

---

(٧٨٦) الدرء مج ١: ١٧٠

(٧٨٧) الدرء مج ١: ١٦٧

ثم ساق الأدلة القرآنية التي تطلق لفظ واحد وأحد على المخلوقات فمن ذلك قوله تعالى: «وإن كانت **واحدة** فلها النصف»، أي إذا كان للمتوفَّى بنت **واحدة** فلها النصف، فهي جسم حامل للأعراض ومع هذا وصفت بأنها واحدة.

وكذلك قوله تعالى: «وإن أحد من المشركين استجارك فأجره»، فهنا يطلق لفظ (أحد) على جسم من الأجسام. وذكر آيات أخر لإثبات ذلك.

ثم يقول: «فإن كان لفظ الأحد لا يقال على ما قامت به الصفات، بل ولا على شيء من الأجسام التي تقوم بها الأعراض لأنها منقسمة؛ لم يكن في الوجود غير الله من الملائكة والإنس والجن والبهائم من يدخل في لفظ أحد. . إلخ[٧٨٨]».

هذا مع أن العرب يجيزون أن يقال: فريق واحد، وأمة واحدة، وطائفة واحدة، مع أن الفريق مكوّن من كثيرين، وكذلك الأمة والطائفة! كما يجيزون أن يقال: أحد الفريقين، وإحدى الطائفتين وهكذا.

وإذا كان إطلاق لفظ الواحد على الله تعالى لا يفيد عدم الانقسام، أمكن القول بأنه لو أطلق على الفريق والأمة لم يفد عدم الانقسام أيضاً، وواضح أن هذا باطل.

إنّ وصفنا الإنسان بأنه واحد إنما هو على (الجملة) لا على (الحقيقة)، فالفرد من البشر (بجملته) يعد واحداً تمييزاً له عن غيره، وكذلك الدار الواحدة نعدها داراً واحدةً (بجملتها) وإن اشتملت على آحاد كثيرة، وكذلك يمكننا أن نقول في العملة الورقية مثلاً: هذه (مئة) واحدة، و(عشرة) واحدة، كما يمكننا أن نقول في الفريق المكوّن من أحد عشر لاعباً: هذا فريق واحد! والقصد: أن هذا إنما يكون باعتبار (الجملة) لا باعتبار (الحقيقة)، لأن الحقيقة هي أن الفريق مكوّن من عدة لاعبين، وأن المئة مكوّنة من عدد من الوحدات المالية، والإنسان مكون من أعضاء وأبعاض مترابطة، فلا سواء إذن بين وصفنا الله تعالى بأنه واحد، ووصفنا الإنسان بأنه واحد، **فوصف الله تعالى بأنه واحد إنما هو على (الحقيقة)، ووصف الإنسان بأنه واحد إنما هو وصف على (الجملة) فظهر الفرق.**

والزعم بأن لفظ الواحد لا يفيد عدم الانقسام مطلقاً وأن وصف الله تعالى بالوحدانية ـ بناء على هذا ـ لا يفيد عدم الانقسام، هذا الزعم فيه مغالطة، لأن الواحد يطلق على الواحد (الحقيقي)، ويطلق أيضاً على الواحد (بجملته) وإن كان مكوناً من

(٧٨٨) السابق.

أعضاء مختلفة. ووحدانية الله تعالى هي وحدانية حقيقية لا وحدانية مجازية.

إن مسائل التوحيد لا تدرك بمجرد اللغات، بل بالعقل، فإذا أثبت العقل شيئاً بالبراهين القطعية فالواجب المصير إليه، ومن خالف ما قامت عليه الحجة فبإمكانه أن يسوق الحجج العقلية، أما الاحتجاج بمجرد اللغة فلا يفيد في هذه المسائل، ولم يكن شيخ الإسلام لتغيب عنه هذه القضية، فها هو ذا يقرُّ بأن مسائل العقل لا يستشهد فيها باللغة فيقول: «الأمور العقلية المحضة لا عبرة فيها بالألفاظ، فالمعنى إذا كان معلوماً إثباته بالعقل، لم يجز نفيه لتعبير المعبر عنه بأي عبارة عبر بها...»[(٧٨٩)].

٣. لفظ (الصمد):

ومن ذلك أيضاً لفظ **(الصمد)** فإن له في التفسير معنيين:

أحدهما: الذي لا جوف له.

والثاني: الذي يقصد إليه في الحوائج.

فهذان المعنيان واردان في التفسير عن السلف، ولمّا رأى المتكلمون أن السلف حين وصفوه بالسلب حين قالوا: لا جوف له، فوصفوه بسلب وجود الجوف له تعالى؛ استندوا إلى ذلك في تدعيم قولهم بوصف الله تعالى بالسلوب حين يقولون: ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم ولا بطويل ولا بقصير ولا بعميق، ولا يتجزأ ولا ينقسم... إلى آخر تلك الأوصاف التي يعتمدون فيها على السلوب.

بل إن المتكلمين يعتمدون على قول الله تعالى: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»، وعلى قوله تعالى: «هل تعلم له سميًّا»، يعتمدون على هذه الأدلة وأمثالها في وصف الله تعالى بالسلوب، وإن كانوا يصفونه أيضاً بأنه سميع بصير عليم قدير.

ولمّا كانت طريقة شيخ الإسلام هي الإثبات قال: «وكذلك اسمه الصمد ليس في قول الصحابة إنه الذي لا جوف له ما يدل على أنه ليس بموصوف بالصفات، بل هو على إثبات الصفات أدل منه على نفيها...»[(٧٩٠)].

وإذن فما يستدل به المتكلمون على جواز وصف الله تعالى بالسلوب لا يراه ابن تيمية إلا دليلاً على وصفه تعالى بالإثبات لا بالسلوب.

---

(٧٨٩) الدرء مج ١: ٢٣٧

(٧٩٠) الدرء مج ١: ١٦٨

٤. لفظ (الكفء) و(المثل):

وكذلك لفظ (**الكفء**) فإن المتكلمين يرون أن نفي الكفء لله يقتضي نفي كل صفة تقتضي التشبيه والتجسيم، ولا بد من تأويلها على ضوء اللغة العربية، غير أن شيخ الإسلام رحمه الله لا يرى هذا، ويستشهد بقول حسان بن ثابت:

أتهجوه ولست له بكفء　　　فشركما لخيركما الفداء

ويقول: «فقد نفى أن يكون كفؤاً لمحمد؛ مع أن كليهما جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق. . .(٧٩١)».

وهو هنا يمارس الطريقة نفسها التي مارسها في معنى (واحد) و(أحد)، فكأنه يرى أن نفي الكفاءة بين الله تعالى وخلقه، كنفيها بين الإنسان والإنسان، وأما المتكلمون فهم يفهمونها وفقاً لمنهجهم المعرفي الذي يقتضي نفي التجسيم بالأدلة العقلية، ثم يفهمون النص على وفق هذا، هذا أولاً.

أما ثانياً: **فإن نفي الكفاءة والمثلية هل هو نفي لـ (جنس) الكفاءة و(جنس) المثلية أو هو نفي (لبعض أفرادهما)**؟ هذا سؤال أطرحه هنا، وأستثيرك أخي القارئ لتفكر معي فيه:

إن نفي الكفء والمثل عن الله هو ـ عند المتكلمين الذين يرد عليهم شيخ الإسلام ـ هو نفي **لجنس الكفاءة**، فيدخل في هذا نفي جنس الجسمانية وكل ما يترتب عليها، ومن هذا الباب نجد المعتزلة مثلاً يصفون الأشعرية بأنهم (مشبهة) لأنهم حين يقولون: إن الله تعالى عالم بعلم، فهم يشبهونه بالأجسام، لأن أحدنا يولد ولا يكون عالماً (أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً)، ثم بعد ذلك يقوم بالإنسان العلم فيصبح عالماً بعلم، وهذا المعنى لا ينطبق على الله تعالى، فهو عالم لذاته وبذاته وليس عالماً بعلم فهو مستغن بذاته عن أي معنى يقوم بالذات، هكذا يقول المعتزلة.

فهذا ما يقتضيه **نفي (جنس) التشبيه والتمثيل بين الله تعالى والمخلوقين**، أما شيخ الإسلام رحمه الله فهو لا يرى هذا. فيقول في لفظ (**المثل**) : «أما كون ما له حقيقة أو صفة أو قدر يكون بمجرد ذلك مماثلاً لما له حقيقة أو صفة أو قدر فهذا باطل عقلاً وسمعاً؛ فليس في لغة العرب ولا غيرهم لفظ (المثل) على مثل هذا، وإلا

---

(٧٩١) الدرء مج ١ : ١٦٩

فيلزم أن يكون كل موصوف مماثلاً لكل موصوف. . . إلخ[٧٩٢]».

يرى شيخ الإسلام هنا أنه لا مثلية بين كل موجودين لكل منهما حقيقة وصفة وقدر، وأن ادعاء المثلية بين هذين الموجودين لمجرد أن لكل منهما حقيقة وصفة وقدراً هو أمر باطل، بغض النظر عن هذين الموجودين ما هما، وإلا ـ كما يقول شيخ الإسلام ـ فإن هذا يقتضي أن يكون كل موصوف مماثلاً لكل موصوف[٧٩٣].

أي أنه يقول إن وجود جنس الصفة في موجودين لا يعني تماثلهما، وإلا فكل شيء مماثل لكل شيء، بعكس المتكلمين الذين يقولون إن وجود جنس الصفة بين الموجودين يقتضي تماثلهما، ومن أجل هذا ينزهون الله عن جنس صفات المخلوقين فلا وجه للمشابهة البتة في جنس الصفات، بعكس ابن تيمية الذي يثبت جنس الصفات بين الله وخلقه ولكن يرى أن الخلاف هو في الكيفية، فالله له يد والإنسان له يد، فجنس اليد موجود في الله وموجود في العبد، ولكن كيفية يد العبد ليست ككيفية يد الله، وهكذا.

وحين يريد ابن تيمية أن يضرب كلام المتكلمين في هذا الأمر يأتيهم من إثبات الحقيقة، فالمتكلمون يقرون بأن لله حقيقة وذاتاً، كما أن لكل موجود حقيقة وذاتاً.

فيأتيهم ابن تيمية فيقول لهم: يا أيها المتكلمون: إنكم تثبتون لله حقيقة، وتثبتون للعبد حقيقة، فجنس الحقيقة ثابت لله، وثابت للعبد، والمعلوم أنكم تنفون جنس صفات المخلوقين عن الله، وإذا كان الأمر كذلك فيجب عليكم أن تنفوا حقيقة العبد فتقعوا في السفسطة، أو تنفوا حقيقة الله فتقعوا في الإلحاد! أو تثبتوا الحقيقتين فتقعوا في التشبيه وتناقضوا مذهبكم، وبهذه الطريقة فلا سبيل إليكم إلا منهج الإثبات، وهو أن تثبتوا لله تعالى جنس الصفات التي تريدون ـ بزعمكم ـ أن تنزهوا الله عنها، وتفوّضوا كيفياتها، وهكذا تسلّمون لنا منهج الإثبات، ولهذا يقول للمتكلمين: «أما كون ما له حقيقة أو صفة أو قدر يكون بمجرد ذلك مماثلاً لما له حقيقة أو صفة أو قدر فهذا باطل عقلاً وسمعاً»، فهو يريد أن يقول للمتكلمين: أنتم تنفون جنس المماثلة والمشابهة بين الله وسائر الموجودات، فإذا قيل لله يد تليق به وللمخلوق يد تليق به،

---

(٧٩٢) الدرء مج ١: ١٧٠

(٧٩٣) وإذا كان الأمر كما يقول ابن تيمية، فمعنى هذا أن كل شيء ليس كمثله شيء! وبهذا تسقط دلالة قوله تعالى: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» فليتأمل القارئ الكريم هذا اللفتة.

قلتم: إن جنس اليد منفي عن الله، وإذا قيل لله وجه يليق به وللإنسان وجه يليق به، قلتم: إن جنس الوجه منفي عن الله، وهكذا.

حسن، فإن الله له حقيقة كما أن المخلوق له حقيقة، وإثبات حقيقة لكل منهما هو تشبيه على مذهبكم، وعلى هذا فلا بد أن تنفوا جنس الحقيقة عن الله لئلا يقع التشبيه والتمثيل!، وهكذا فإما أن تنفوا الحقيقة عن الله فتلحدوا، أو تنفوها عن المخلوق فتغالطوا، أو ترجعوا إلى مذهب الحق وهو الإثبات.

وهكذا فنثبت لله يداً تليق بجلاله، وعيناً تليق بجلاله، ووجهاً يليق بجلاله، وجنباً يليق بجلاله، ونزولاً يليق بجلاله، ومجيئاً يليق بجلاله، وإتياناً يليق بجلاله، فنثبت جنس هذه الصفات لله تعالى، ونفوض الكيفية، فإثبات جنس تلك الصفات لله لا يقتضي التماثل والتشابه كما تزعمون.

والرد على هذه الأغلوطة أن يقال: إن التشبيه والتمثيل في أصلهما إنما هما مبنيان على إثبات حقيقة الموجودين أصلاً، فإثبات حقيقة الموجودين هو أصل لنسبة الأوصاف إلى الموجودين بما يستحقون من الصفات التي هي فرع على هذا الأصل، وحينما نأتي لنتعامل مع الأصل تعاملنا مع الفرع، فهذا فيه مغالطة بينة، لأن القول بوجود شيء وجوداً حقيقياً لا يقيم في الذهن أي معنى للتشبيه، فلو قلنا كلمة: «حقيقة»، أو «ذات» على سبيل المثال لم يقفز إلى ذهننا إلا معنى مجرد خال من التشبيه، بعكس أن نقول: جناح، يد، وجه، رأس، فسيقفز إلى ذهننا مباشرة ما تدل عليه تلك الألفاظ من الصور المعروفة والتي لا يجوز نسبة حقائقها لله تعالى.

ولهذا فعندما نقول: إن لله تعالى ذاتاً، وللمخلوق ذاتاً لم يرد التشبيه والتمثيل البتة، **فجنس مفهوم الحقيقة والذات لا يقتضي التشبيه، بعكس جنس العين واليد والنزول مثلاً**.

إن العقل يتصور موجوداً قديماً لا يشبه شيئاً من الأشياء، وإذا قد ثبت المحدَث بدلائل حدوثه التي هي صفاته من التركيب والجسمية وقيام الأعراض والمعاني وغيرها، فالواجب نفي جنس ذلك عن الله وإلا نسبنا للقديم صفات المحدثات فنقع في التناقض والخلف، أو نلغي اعتبار أدلة الحدوث أدلة للحدوث! وإذن فلماذا لا يكون العالم قديماً قامت به الحوادث؟.

وإذن فثبوت حقيقة لله تعالى مخالفة لحقيقة المحدثات، وذات لله تعالى مخالفة لغيرها من الذوات أمر لا يدخلنا في التشبيه ولا في التمثيل البتة، ولهذا فلا يمكن

نفي جنس الحقيقة عن الموجودين، وإن كان يجوز نفي جنس التشابه بينهما حتى في صفة الوجود، فإننا نصف الله بأنه موجود، ونصف المخلوق بأنه موجود، واللغة لا تسعف للتعبير عن علمنا بوجود الله تعالى إلا بهذه الصفة المصوغة على وزن اسم المفعول (موجود)! وموجود تعني أن غيره أوجده!، فنحن نقول: الله موجود، لكننا نعلم أن أحداً لم يوجد الله تعالى، وأن الله واجب الوجود لذاته تعالى، أما الموجودات الأخرى فهي جائزة الوجود، بمعنى أنها مفتقرة في وجودها إلى الله تعالى الواجب الوجود، وهكذا فاللغة لا تعبّر بشكل كامل عن بعض المعاني المعقولة، وأقرب ما يوصف الله به لإثبات وجوده أن يقال: واجب الوجود لذاته، والأفضل أن يقال: الأول الذي ليس قبله شيء سبحانه وتعالى.

وبعد، فإن شيخ الإسلام رحمه الله له فهم في التشبيه مغاير لفهم المتكلمين كما أسلفت، فإذا نفى المتكلمون جنس التشبيه بين الخالق والمخلوق، فإن ابن تيمية يخالفهم في هذا فيثبت جنس الصفات بين الله والمخلوقات ولكنه يفوّض الكيفية، ويجعل التشبيه مقصوراً على مثل قول القائل: له يد كيدي، وبصر كبصري ـ كما نقله عن الإمام أحمد على جهة التأييد والاستدلال ـ[٧٩٤]، **وهذا التعبير وأشباهه لا ينفي جنس التشبيه، ولكن ينفي بعض أفراده**، فهو أشبه بإثبات الأعضاء وإن اختلفت صفاتها وكيفياتها، وهذا ما يشابه قول بعض علماء عصرنا: يد الفيل ليست كيد النملة، ويد النملة ليست كيد القطة، فكذلك يد الله ليست كأيادينا، فهو إثبات للعضو من حيث هو عضو، وإثبات كيفية لهذا العضو، مع نفي معرفتنا بهذه الكيفية.

وما يثبت هذا التوجه عند شيخ الإسلام رحمه الله أنه ينفي أن يكون في الخارج موجودان ليس بينهما قدر من المماثلة، فيقول: «ليس في الموجودات شيئان ما يتفقان في شيء بعينه موجود في الخارج، ولكن يشتبهان من بعض الوجوه[٧٩٥]»، ويضيف: «فليس في الوجود شيئان إلا بينهما اشتراك في شيء وتشابه في شيء ما ولو أنه مسمّى الوجود[٧٩٦]».

وعلى هذا فليس عند ابن تيمية موجودان لا تماثل بينهما من كل وجه حتى الخالق والمخلوق!

(٧٩٤) الدرء مج ١: ٣٥٦
(٧٩٥) الدرء مج ٢: ٣٤٠
(٧٩٦) السابق مج ن، ص ن

وحين نراجع كتاب الدرء ونراجع السياق الذي ورد فيه هذان المقطعان من كلام شيخ الإسلام؛ نجد أنه أوردهما في سبيل الردّ على الإمام الآمدي حين أخذ الآمدي يقرّر استحالة وجود ذاتين كلاهما واجب الوجود، في كلام طويل فحواه: أنه لو افترضنا موجودين واجبي الوجود فهذان الموجودان حينئذ قد اشتركا في وجوب الوجود واختلفا بتميّز أحدهما عن الآخر، وحين يشترك موجودان في شيء ويختلفان في شيء، فالمعنى الذي اشتركا به مخالف للمعنى الذي تفرّد به كل منهما عن الآخر، وإذن فكل موجود منهما تركّب من معنيين معنى اشترك فيه مع الآخر، ومعنى تميّز به عن الآخر، والمركّب ممكن الوجود، وليس واجب الوجود، وإذن فلا يجوز أن يكون هناك موجودان واجبا الوجود، وهو المطلوب.

لكن شيخ الإسلام رحمه الله يردّ هذا الدليل الناصع من الإمام الآمدي رحمه الله بحجة أنه لا يمكن أن يكون هناك موجودان إلا وبينهما قدر من الاشتراك والتماثل ولو في الوجود نفسه! وهذا فيه مغالطة من شيخ الإسلام رحمه الله تعالى؛ لأن وجود الآدميين مختلف عن وجود الله تعالى، مختلف في أساس معناه ومختلف في جنسه، **ونحن حين أطلقنا على الله تعالى لفظة موجود؛ فإنما أطلقناها لأن اللغة لا تسعفنا لإطلاق لفظة مناسبة على هذا المعنى، فنحن نستعمل اللغة البشرية حريصين على ما هو الأخلق والأولى في حق الله تعالى، وفي حق أسمائه وصفاته.**

ولهذا يفرّق علماء الكلام المسلمون بين الموجود لذاته وهو الله تعالى، والموجود بغيره أو الموجود بوجود وهو كل ما سوى الله تعالى، فذات الله تعالى هو الذي اقتضى كونه موجوداً، أما الإنسان فالذي اقتضى كونه موجوداً هو إيجاد الله تعالى له، فظهر الفرق الشاسع.

والحاصل في هذا المقام أن شيخ الإسلام رحمه الله **ينفي وجود موجودين لا يشتركان بوجه ما، ولا يتماثلان بوجه ما**، بل إن شيخ الإسلام رحمه الله ينفي أن يكون هذا الاشتراك أصلاً في شيء متحقق بعينه في الخارج، بل لكل ذات على الحقيقة صفاتها التي تتميّز بها عن غيرها، فيقول: «وهكذا إذا قُدِّر واجبان لكل منهما حقيقة فهما مشتركان في مطلق الوجوب، ومطلق الحقيقة، وكل منهما يمتاز عن الآخر بما يخصه من الوجوب والحقيقة[٧٩٧]».

---

(٧٩٧) الدرء مج ٢: ٣٤٣

ومعنى هذا أنه يجوز أن يكون هناك موجودان واجبا الوجود ولكل واحد منهما وجوب وجوده الخاص به! وبهذا نجد أن شيخ الإسلام يجيز وجود قديمين أزليين أو أكثر في الخارج، وعلى هذا فلماذا لا يكون العالم قديماً واجب الوجود ولكن وجوب وجوده خاص به!

وهكذا فلا اشتراك في الخارج (على الحقيقة) بين أي موجودين؛ ذاك أن هذا الاشتراك إنما هو معنى ذهني موجود في الأذهان لا في الأعيان أي أنه ليس له حقيقة في الخارج، وفي هذا يقول ابن تيمية: «فهما [يعني الواجبي الوجود المقدّرين] لم يشتركا في أمر يختص بأحدهما، بل وجود هذا يخصه ووجود هذا يخصه، وإنما اشتركا في مطلق الوجود.

والوجود المطلق المشترك الكلي لا يكون كليًّا لا في هذا ولا في هذا، بل هو كلي في الأذهان، مختصٌّ في الأعيان[٧٩٨]».

وعلى وفق هذا الفهم لشيخ الإسلام، فإن كل تماثل يتخيله الإنسان بين حيوان وحيوان، أو لون ولون، أو بين كوكب وكوكب، فهو تماثل في الأذهان فقط كما يقول شيخ الإسلام، وليس له حقيقة في الواقع.

أما على وجه الحقيقة ـ عنده ـ فكل حيوان مختلف في الحقيقة والواقع عن غيره من الحيوانات في ذاته وصفاته وأفعاله!، وعلى هذا فلا اشتراك في الحقيقة والتعيين والواقع المشخّص ولا تماثل بين أي موجودين مقدّرين، الله وسواه، أو أي مخلوق وسواه!.

وإذن ـ بحسب فهم شيخ الإسلام ـ فكل إنسان ليس كمثله شيء، وكل حيوان ليس كمثله شيء، بل كل حشرة هي في الحقيقة ليس كمثلها شيء!.

وهكذا ـ بحسب فهم شيخ الإسلام لمعنى المثل والاشتراك والتشابه ـ يفقد قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ الدلالة على نفي التمثيل والتشبيه المطلق بين الخالق والمخلوق، لأن الحال لا يخلو:

أ. إما أن يكون الله قصد بالتماثل في هذه الآية: الاشتراك الذهني، وشيخ الإسلام يقرر أنه لا يمكن أن يكون هناك موجودان ليس بينهما قدر من الاشتراك بهذا المعنى (أي الاشتراك الذهني) ولو في مسمّى الوجود، وإذن فالله تعالى سيكون كمثله

(٧٩٨) الدرء مج ٢: ٣٤١

شيء من هذه الوجهة!! وليس (ليس كمثله شيء) فهناك ـ من هذا الوجه ـ اشتراك بين الله وخلقه في بعض الوجوه ولو في مسمى الوجود على الأقل ـ كما يقول ابن تيمية ـ، ولكن التميّز هنا سيكون في أن ما يختص به الله أكمل مما يختص به البشر، وعلى هذا فكلما ازدادت كمالات البشر اقتربوا من كمال الله أكثر، ولهذا أثر سلبي يوصل إلى تقديس (المتجسد) كالبشر مثلنا إذا كانوا أكمل منا في بعض الصفات التي شاركوا بها الله في نوعها على الرغم من الاختلاف في الكيفية أو الكمية.

ب. أو يكون الله تعالى قصد بهذه الآية التماثل الحقيقي المتعيّن في الخارج، ولكن هذا ينفيه ابن تيمية بالكلية، فليس في الخارج أي تماثل ليس بين الله وخلقه فقط، بل بين أي متعين ومتعيّن آخر! فكل شيء في الحقيقة والواقع ليس كمثله شيء، وهكذا فلا مدح في الآية على وجه الحقيقة! لأن كل شيء بهذا المعنى ليس كمثله شيء!.

وبعد، فإن مؤدى كلام شيخ الإسلام أن يقال: ليس هناك شيء يشبهه في الواقع شيء البتة! فلكل شيء حقيقته الخاصة به، وصفاته الخاصة به لا يشبه أي شيء غيره! وإذن فقوله تعالى: «ليس كمثله شيء» ليس أمراً ينفرد الله به، بل كل شيء في الواقع والحقيقة ليس كمثله شيء! فليتأمل القارئ الكريم هذه اللفتة.

٥. لفظ الجسم:

ومن الألفاظ التي تكلم فيها شيخ الإسلام رحمه الله **لفظ (الجسم)**، فالجسم عند العرب هو البدن أو الجسد(٧٩٩)، وهذا ما يتمسك به شيخ الإسلام، على أننا قد نقلنا عنه أن المسائل العقلية لا تثبت باللغة، وأن العبرة بالمعاني، فالجسم الاصطلاحي الذي ينزّه المتكلمون الرب تعالى عنه، هو المركب من الأجزاء الفردة، وصحيح أن ابن تيمية ينكر هذا بشدّة لكن العلم الحديث قد أثبت دقة وصواب المتكلمين، فهو ينكر عليهم أنهم جعلوا الهواء وغيره جسماً مكوناً من جواهر فردة(٨٠٠)، بحجة أن العرب لم يطلقوا الجسم عليه.

وكذلك لفظ (التركيب) فالمركّب عند العرب وسائر الأمم ـ يقول شيخ الإسلام ـ

(٧٩٩) الدرء مج ١: ١٧٠

(٨٠٠) الدرء مج ١: ١٧٠

هو: «ما ركّبه غيره، وما كان مفترقاً فاجتمع، كأجزاء الثوب، والطعام والأدوية. . . .[801]» وقد يراد به «ما يمكن تفريق بعضه عن بعض[802]»، يقول: «ومعلوم أن الله تعالى منزّه عن جميع هذه التركيبات[803]».

وإذن فهذا المعنى لا يخالف فيه شيخ الإسلام ابن تيمية، ولكن الذي يخالفهم فيه هو كون «المركب ما تميّز منه شيء عن شيء، كتميز العلم عن القدرة، وتميز ما يرى مما لا يُرى، ونحو ذلك» فهذا المركب ما هو إلا «وضع وضعوه ليس موافقاً للغة العرب ولا لغة أحد من الأمم[804]».

وهاهنا نجد المنطق الأوّل نفسه، مسألة عقلية يحتج عليها باللغة، ولكن القضية هي: أن هذا المعنى الذي يقرره المتكلمون سواء أكان اسمه المركّب أو غيره، هل يتنزّه الله عنه أو لا؟، وهذا أمر يدركه العقل بغض النظر عن اللفظ الذي يمكن أن يطلق عليه في اللغة.

وتأمّل المثالين اللذين ذكرهما شيخ الإسلام رحمه الله على التركيب الذي هو تمايز الشيء عن الشيء، فالمثال الأول هو: تمايز الصفة عن الصفة، فالمثبتون للصفات سواء أكانت صفات ذاتية أو صفات فعل، يقولون: إن الله تعالى عالم بعلم قادرة بقدرة، فيثبتون لله تعالى معاني تقوم بذاته، ومعلوم أن معنى العلم يختلف عن معنى القدرة، بدليل أننا نرى من العباد من هو قادر غير عالم، ونرى منهم العالم غير القادر، وإذن فهناك فرق بين العلم والقدرة، وأنهما معنيان مختلفان، ومن هنا يستفاد هذا التمييز والتركيب، فيقال لمن قال بأن المعاني تقوم بذات الله تعالى، هل معنى القدرة هو معنى العلم أم مختلف عنه؟ وإذا كان مختلفاً عنه فهنا معنيان كل منهما مختلف عن الآخر، وإذن فقيامهما بالذات يعني أن هناك ذاتاً يقوم بها معنيان مختلفان وهذا هو التركيب.

وكذلك المثال الآخر على التركيب ككون الشيء يرى منه جانب دون جانب، فإننا لو نظرنا إلى شيء، فرأينا بعضه ولم نر البعض الآخر فمعنى هذا أن ما وقع عليه

---

(٨٠١) الدرء مج ١: ٢٦١

(٨٠٢) السابق نفسه.

(٨٠٣) نفسه.

(٨٠٤) السابق. نفسه.

بصرنا منه، مختلف عما لم يقع بصرنا عليه، ويدلنا على أن المنظور مكوّن من أجزاء، فهو مركّب، ولعل ابن تيمية هنا يلمح إلى مسألة رؤية الرب تعالى، إذ المتكلمون من المعتزلة وغيرهم ينفون الرؤية الحسية بالعين، ويثبتون رؤية من جنس العلم بمعنى أن العباد يحصل لهم زيادة علم بالله تعالى هي في الوضوح كرؤية العين للمرئيات.

ولهذا يعود السؤال:

هل ذلك المعنى سواء اعتبرناه تركيباً أو أي شيء آخر هل يجوز في حق الله تعالى؟ أم يجب أن ننزّه الله عنه؟ وإذن فاللغة ليست هي المرجع في مثل هذه الحالة، ولا بد من الرجوع إلى أدلة العقل.

ما سبق ما هو إلا طرف فقط مما يمكن عرضه وإلا فبالإمكان إفراده في بحث منفرد غير أنه يكفي من السوار ما أحاط بالمعصم، وحسبنا أن نشير ببنان التنبيه إلى طريقة شيخ الإسلام رحمه الله تعالى في تقرير منهجه ورده على المتكلمين.

ونتنقل الآن إلى:

الاستراتيجية الثالثة وهي: تشنيع حال المتكلمين:

إن قارئ تراث شيخ الإسلام يدرك أنه يمارس نوعاً من تشنيع حال مخالفيه من باب تنفير المسلمين منهم، وهي استراتيجية لا تخفى، وللإمام في ذلك أساليب؛ منها:

١. ادعاء خفاء مقدماتهم ودقتها، وأن خفاءها معلوم لكل أحد!

فيقول: «لو قُدِّر أن الدليل يفتقر إلى مقدّمات، ولم يذكر في القرآن إلا واحدة لم يكن قد ذكر الدليل، إلا أن تكون البواقي واضحات لا تفتقر إلى مقدّمات خفية، فإنه إنما يذكر للمخاطب من المقدّمات ما يحتاج إليه، دون ما لا يحتاج إليه، ومعلوم أن كون الأجسام متماثلة، وأن الأجسام تستلزم الأعراض الحادثة، وأن الحوادث لا أوّل لها؛ من أخفى الأمور وأحوجها إلى مقدّمات خفيّة لو كان حقاً، وهذا ليس في القرآن[٨٠٥]».

---

(٨٠٥) الدرء مج ١: ١٧١

ثم يقدّر ابن تيمية جواباً يدلي به المتكلمون مفاده أن «كون الأجسام تستلزم الحوادث أمر ظاهر، وأنه لا بد للجسم من الحوادث، وأننا نعلم بالضرورة أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وإذا لم يسبقها فهو معها حتماً أو بعدها».

فيردّ على هذا الكلام قائلاً: «مثل هذه المقدّمة وأمثالها منشأ غلط كثير من الناس، فإنها تكون لفظاً مجملاً يتناول حقاً وباطلاً. [٨٠٦]».

وحين يقول أحد المتكلمين: «نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة السمع المخالفة له باطلة إما لكذب الناقل عن الرسول أو خطئه في النقل وإما لعدم دلالة قوله على ما يخالف العقل في محل النزاع. [٨٠٧]»

يجيبه ابن تيمية بأن «هذا معارض بأن يقال: نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة العقل المخالفة له باطلة لبطلان بعض مقدماتها؛ فإن مقدمات الأدلة العقلية المخالفة للسمع فيها من التطويل والخفاء والاشتباه والاختلاف والاضطراب ما يوجب أن يكون تطرق الفساد إليها أعظم من تطرقه إلي مقدمات الأدلة السمعية[٨٠٨]».

يلاحظ هنا أن شيخ الإسلام يرى أن معارضة العقليات لظواهر السمعيات إنما هو معارضة للسمع نفسه وهذا قائم على الخلط بين ما هو (السمع) و(ظاهر السمع) الذي أشرنا إليه في الفصل الأول، وكذلك يرى أن معارضة العقليات للسمع دليل على بطلان تلك العقليات نفسها، لأنها ستقدح فيما أقر به العقل ابتداء، وهذا قائم على التفريق في دلالة العقل وتجزيئها بين الدلالة الإجمالية والدلالة التفصيلية على الوجه الذي بيّنته في الفصل الأوّل.

وفي موضع ينقل عن الآمدي تقريره لدليل (الإمكان) فيذكر كلاماً يهوّن فيه من شأن هذا الدليل، ثم يقول بعد ذلك: «وهذه الطريقة يسلكها من يسلكها من متأخري أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية ومن وافقهم على ذلك من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة وغيرهم، وقد نبهنا على أنها وإن كانت صحيحة فإنها تطويل بلا فائدة فيه، واستدلال على الأظهر بالأخفى، وعلى الأقوى بالأضعف كما لا يُحَدُّ

---

(٨٠٦) السابق.

(٨٠٧) الدرء مج ١: ٢٠٠

(٨٠٨) السابق الجزء نفسه، والصفحة نفسها.

الشيء بما هو أخفى منه وإن كان الحدُّ مطابقًا للمحدود مطردًا منعكسًا يحصل به التمييز[٨٠٩]».

فهي تطويل بلا فائدة، وهي استدلال على الأظهر بالأخفى، والأظهر عند شيخ الإسلام هو أننا نرى كل يوم حوادث جديدة، ونحن نعلم أن هذه الحوادث لا تكون إلا بفاعل، وهذا كاف لمعرفة الله، ولا حاجة إلى هذه الأدلة الخفية الغامضة التي يذكرها المتكلمون[٨١٠].

غير أن هذه الطريقة التي يقول شيخ الإسلام بأنها طريقة ظاهرة لا تؤدي البتة إلى ما يريد، لأنه لا بد أن يرد على الفلاسفة بإبطال نظرية الكمون والظهور! ولا يمكن أن يردّ على الفلاسفة نظرية الكمون والظهور إلا بالحديث عن الأعراض وإثباتها، وأنه لا يقوم بالجسم الواحد العرض وضده في وقت واحد لأن المتضادين لا يجتمعان، وإذن فلا مناص من العودة إلى مذهب المتكلمين، وهذا كافٍ للتدليل على ضعف هذه الطريقة التي يرى شيخ الإسلام أنها ظاهرة جدًّا وأنها مغنية عن سبيل دليل الحدوث ودليل الإمكان الذي يقول بهما المتكلمون. بل حتى دعواه بأن طريقة المتكلمين في غاية الخفاء ليس مسلّمًا به، فإنها مما يمكن تعقله وفهمه واستيعابه بأبسط الأساليب.

هذا مع أن الإمام يعترف بأن طريقة المتكلمين مفيدة لمن يسلك طريق العناد فيقول: «مع أن الحد والاستدلال بالأخفى قد يكون فيه منفعة من وجوه أخرى مثل من حصلت له شبهة أو معاندة في الأمر الجلي فيبين له بغيره لكون ذلك أظهر عنده؛ فإن الظهور والخفاء أمر نسبي إضافي مثل من يكون من شانه الاستخفاف بالأمور الواضحة البينة، فإذا كان الكلام طويلا مستغلقًا هابه وعظمه، كما يوجد في جنس هؤلاء. إلى غير ذلك من الفوائد لكن ليس هذا مما يتوقف العلم والبيان عليه مطلقًا وهذا هو المقصود هنا وهؤلاء كثيرا ما يغلطون فيظنون أن المطلوب لا يمكن معرفته إلا بما ذكروه من الحد والدليل وبسبب هذا الغلط يضل من يضل حتى يتوهم أن ذلك الطريق المعين إذا بطل انسد باب المعرفة[٨١١]».

وإذن فابن تيمية هنا يرى أن طريقة المتكلمين تصلح للمعاندين فقط والذين

---

(٨٠٩) الدرء مج ٢: ٤٦

(٨١٠) السابق الجزء نفسه، والصفحة نفسها.

(٨١١) الدرء مج ٢: ٤٦

يعظّمون الأخفى والأدقَّ كما يذكر، ومن حق المخالف هنا أن يقول:

إما أن تكون طريقة المتكلمين باطلة في نفسها، وفاسدة تناقض الحق والإيمان كما قرر شيخ الإسلام مراراً [٨١٢]لما تؤدي إليه من لوازم فاسدة من جهة نفي الصفات وغيره، وإذن فبطلانها في نفسها ـ كما يقول ـ كافٍ في عدم صلاحيتها لأنها تحريف وضلال. وحينئذ فلا يصلح استخدامها على أية حال، لأنها لن تؤدي إلى إيمان بل هي تصد عن سبيل الله وتؤدي إلى البطلان وتناقض الإيمان. وإما أن تكون صالحة في نفسها، وحينئذ فلماذا لا تصلح إلا للمعاندين فقط؟

هذ، مع أن الزعم بأن مجرد العلم بالحوادث وحده كاف لمعرفة الصانع، هو أمر لا يمكن الركون إليه إلا بمعرفة أنها حوادث حقاً، ذاك أن الحادث عند ابن تيمية لا يكون إلا من شيء موجود سابق عليه إلى ما لا بداية وهذا ما يقرره جليًّا في كتاب النبوات فيقرر أن الله تعالى لم يخلق مخلوقاً من مخلوقاته إلا من مادّة سابقة عليه، ويناقش الفلاسفة الذين يقولون بقدم المادة ويدحض حجتهم ليكون مؤدى كلامه أن الله تعالى يخلق الخلق من مادّة سابقة يفنيها بعد أن يخلق منها، ويهاجم المتكلمين الذين يقولون إن الله خلق جنس المخلوقات من لا شيء، ثم يقول: «كون الشيء مخلوقاً من مادّة وعنصر أبلغ في العبودية من كونه خلق من لا شيء، وأبعد عن مشابهة الربوبية، فإن الرب هو أحد صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد، فإذا كان المخلوق له أصل وجد منه، كان بمنزلة الوالد، وإذا كان والداً ومولوداً، كان أبعد عن مشابهة الربوبية والصمدية. . . . إلخ[٨١٣]».

وإذن فليس هناك مخلوق أَوَّلٌ خُلِقَ من لا شيء! ولا بد لكل مخلوق أن يكون خلق من مادة موجودة قبله، وهذا يؤدي إلى أنه ليس هناك مادّة أولى خلقها الله! والحجة التي يوظّفها شيخ الإسلام هنا مفادها: أن خلق الشيء من لا شيء فيه نوع شبه بالله الذي وجد من لا شيء!. وبإمكان المخالف أن يقول: إن وجود شيء من لا شيء لا يمكن أن يكون فيه شبه بالله تعالى لأن الموجود من لا شيء إذا وجد بعد أن لم يكن موجوداً فهو محدَث لا يمكن البتة أن يشابه الخالق الذي وجوده لذاته تعالى وهو واجب الوجود، بل التشبيه إنما هو في دعوى تسلسل الحوادث، فإن تسلسل الحوادث

---

(٨١٢) النبوات ص ٦٥

(٨١٣) النبوات ص ٨٦

في الأزل وبطلان أن يكون هناك مخلوق أوّل أو مادّة أولى يفيد أن جنس المادّة قديم لم يوجد من العدم! وحينئذ فهذا فيه تشبيه واضح بالله تعالى الذي لم يسبق وجوده عدم! وهذا يقتضي أن الله تعالى لم يخلق مادّة أولى وإذن فالمادّة موجودة سلفاً يخلق منها ثم يفنيها وهو لم يزل يفعل ذلك منذ اللابداية وحتى اللانهاية، بل يقتضي هذا أيضاً أن يكون الله محتاجاً إلى المادّة الموجودة سلفاً. وليس غنياً عنها بحيث يخلقها من لا شيء.

أعود فأقول: إذا كان شيخ الإسلام رحمه الله يجيز أن يكون هناك حوادث متسلسلة إلى ما لا بداية، وإذا كان كل مخلوق قد خلق من مادّة قبله إلى ما لا بداية، فلماذا لا تكون تلك الحوادث قائمة بالكون الذي هو قديم أصلاً؟ أليس شيخ الإسلام رحمه الله ينكر قاعدة أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث؟ ويجيز أن تقوم الحوادث بالقديم؟ فلماذا لا يقال إن الكون قديم تقوم به الحوادث؟ وسنتكلم عن هذا الأمر بما يوضحه ويجلوه بعون الله في حينه.

إن ابن تيمية يقرر أن نظرية «كل حادث فلا بد له من محدِث» هي أمر يدرك بالضرورة(٨١٤)، أقول: هذا أمر لا يسع المرء خلافه لكن بشرط أن يعلم «حدوث الحادث»، ولا يمكن معرفة حدوث الحادث بدون إبطال نظرية التسلسل، وابن تيمية لا يبطل التسلسل بل يقول به، ويزعم أن إبطال التسلسل (أخفى) في العقول من القول به!، بمعنى أن كل شيء لم يوجد إلا من شيء آخر إلى ما لا بداية! وأن هذا أوضح وأجلى وأقرب إلى العقول من القول بأن هناك مخلوقاً هو المخلوق الأوّل.

إن إبطال التسلسل هو الدليل الذي استدل به المتكلمون على أن الأفعال المحدثة لا تقوم بذات الله تعالى، ومن أجل هذا يقول لهم ابن تيمية: «هذا [أي تنزيه الله تعالى عن أن تقوم بذاته الحوادث] مبني على مقدّمتين: على أن ما يقبل الشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وعلى امتناع دوام الحوادث، وكل من المقدمتين قد بين فسادها كما تقدم.

ثم قبل العلم بفسادها يعلم بصريح العقل أن ما ذكر في إثبات هذه الأفعال من الأدلة العقلية الموافقة للأدلة الشرعية أبين وأظهر وأصرح في العقل من امتناع حوادث لا أول لها(٨١٥)».

---

(٨١٤) الدرء مج ٢: ٥١

(٨١٥) الدرء مج ١: ٤٤٣

إن شيخ الإسلام رحمه الله ينسب لطريقة المتكلمين الخفاء والدقة والاشتباه، ثم يبني على هذا الخفاء والدقة رأيه في إبطال طريقة المتكلمين ودحضها والتهوين من شأنها، ولكنه يقر في موضع آخر بأن الخفاء والظهور هما أمران نسبيان! فيقول: «والمقصود هنا أن التعريف بالحدود والتعريف بالأدلة قد يتضمن إيضاح الشيء بما هو أخفى منه وقد يكون الخفاء والظهور من الأمور النسبية الإضافية، فقد يتضح لبعض الناس أو للإنسان في بعض الأحوال ما لا يتضح لغيره أو له في وقت آخر، فينتفع حينئذ بشيء من الحدود والأدلة، لا ينتفع بها في وقت آخر[٨١٦]».

وإذا كان الأمر كذلك فهل دليل (الحدوث) ودليل (الإمكان) على طريقة المتكلمين هو خفي في نفس الأمر؟ أو هو خفي بالنسبة إلى بعض الناظرين، جليٌّ جدًّا عند بعض؟ وعلى هذا فإنه بإمكان المخالفين لابن تيمية أن يقولوا: إنك تجعل العلم بحدوث الحوادث ضرورياً واضحاً وتجعله كافياً لإثبات المحدِث، ولكننا نقول لك: إن العلم بحدوث الحوادث ليس أمراً ضرورياً بدهياً بدليل أنك قد أقررت بخلاف علماء الكلام فيه[٨١٧]، فهي ـ على هذا ـ مسألة فيها خفاء وغموض أيضاً، وإذا كان الخفاء سبباً للقدح في طريقة المتكلمين، فهي سبب أيضاً في القدح بالطريقة التي تقررها حتى لو ادعيت أنت أنها ضرورية.

٢. دعوى حيرة المتكلمين واضطرابهم وضلالهم.

ولا يفتأ شيخ الإسلام رحمه الله يذكر المرويات عن المتكلمين، وينقل أقوالاً منسوبة إلى بعضهم تعبّر عن شقائهم وحيرتهم ومعاناتهم!، أو تعبر عن أنهم أضاعوا وقتهم وعمرهم فيما لا فائدة فيه، فمن ذلك قوله:

«وأكثر الفضلاء العارفين بالكلام والفلسفة بل وبالتصوف الذين لم يحققوا ما جاء به الرسول تجدهم فيه حيارى كما أنشد الشهرستاني في أول كتابه لما قال: قد أشار إلي من إشارته غنم وطاعته حتم أن أجمع له من مشكلات الأصول ما أشكل على ذوي العقول ولعله استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم لعمري:

لقد طفت في تلك المعاهد كلها   وسيرت طرفي بين تلك المعالم

---

(٨١٦) الدرء مج ٢: ١٥٤

(٨١٧) الدرء مج ٢: ٥١

فلم أر إلا واضعا كف حائر على ذقن أو قارعا سن نادم

وأنشد أبو عبد الله الرازي في غير موضع من كتبه مثل كتاب «أقسام اللذات» لما ذكر أن هذا العلم أشرف العلوم وأنه ثلاث مقامات العلم بالذات والصفات والأفعال وعلى كل مقام عقدة فعلم الذات عليه عقدة:

هل الوجود هو الماهية أو زائد في الماهية؟ وعلم الصفات عليه عقدة: هل الصفات زائدة على الذات أم لا؟ وعلم الأفعال عليه عقدة: هل الفعل مقارن للذات أو متأخر عنها؟ ثم قال ومن الذي وصل إلى هذا الباب أو ذاق من هذا الشراب؟ ثم أنشد:

نهاية إقدام العقول عقال وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا وحاصل دنيانا أذي ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، أقرأ في الإثبات ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: ٥] ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾ [فاطر: ١٠] وأقرأ في النفي ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ١١] ﴿ولا يحيطون به علماً﴾ [طه: ١١٠]، ﴿هل تعلم له سميًّا﴾ [مريم: ٦٥]. ومن جرّب تجربتي عرف مثل معرفتي.

وكان ابن أبي الحديد البغدادي من فضلاء الشيعة المعتزلة المتفلسفة وله أشعار في هذا الباب كقوله:

فيك يا أغلوطة الفكر حار أمري وانقضى عمري
سافرت فيك العقول فما ربحت إلا أذى السفر
فلحى الله الأولى زعموا أنك المعروف بالنظر
كذبوا إن الذي ذكروا خارج عن قوة البشر

هذا مع إنشاده:

وحقك لو أدخلتني النار قلت للذين بها: قد كنت ممن يحبه
وأفنيت عمري في علوم كثيرة وما بغيتي إلا رضاه وقربه
أما قلتم: من كان فينا مجاهدا سيكون مثواه ويعذب شربه

أما رد شك ابن الخطيب وزيغه   وتمويهه في الدين إذ جل خطبه
وآية حب الصب أن يعذب الأسى   إذا كان من يهوى عليه يصبه

وابن رشد الحفيد يقول في كتابه الذي صنفه رداً على أبي حامد في كتابه المسمى تهافت الفلاسفة فسماه تهافت التهافت: ومن الذي قال في الإلهيات ما يعتد به؟

وأبو الحسن الآمدي في عامة كتبه هو واقف في المسائل الكبار يزيف حجج الطوائف ويبقى حائراً واقفاً.

والخونجي المصنِّف في أسرار المنطق الذي سمى كتابه كشف الأسرار يقول لما حضره الموت: أموت ولم اعرف شيئا إلا أن الممكن يفتقر إلي الممتنع ثم قال: الافتقار وصف سلبي، أموت ولم أعرف شيئاً ـ حكاه عنه التلمساني وذكر أنه سمعه منه وقت الموت.

ولهذا تجد أبا حامد ـ مع فرط ذكائه وتألهه ومعرفته بالكلام والفلسفة، وسلوكه طريق الزهد والرياضة والتصوف ـ ينتهي في هذه المسائل إلي الوقف ويحيل في آخر أمره على طريقة أهل الكشف وإن كان بعد ذلك رجع إلي طريقة أهل الحديث ومات وهو يشتغل في صحيح البخاري... إلخ(٨١٨)».

وما ذكر في هذا النص ـ والمعذرة على نقله كله على طوله ـ يحتاج إلى أن نقف معه وقفتين على الأقل:

الوقفة الأولى: تلك الأبيات المذكورة هي أقرب إلى مناجاة الله تعالى، وليست تعبيراً عن الحيرة والضلال، وإنما هي اعتراف بالعجز عن إدراك كنه الله تعالى، وسواء كان قائل هذه الأبيات متفلسفاً أو مثبتاً فمن الذي لا يحار في إدراك العظيم تعالى وإدراك صفاته؟.

الوقفة الثانية: هي أن تلك الروايات عن أولئك لا يسلّم بها حقاً فربما كانت كذباً على أصحابها من باب (تحذير المؤمنين من شرور المبتدعة) وهذا من المصلحة، أو على الأقل لا تخلو من تزيد، ولئن صحّت فلا يعني هذا أن الخلل في المنهج نفسه، ولهذا فلا يسلّم لشيخ الإسلام رحمه الله قوله: «وهكذا كل من أمعن في معرفة هذه الكلاميات والفلسفيات التي تعارض بها النصوص من غير معرفة تامة بالنصوص

---

(٨١٨) الدرء مج ١: ١٩٣

ولوازمها وكمال المعرفة فيها وبالأقوال التي تنافيها فإنه لا يصل إلى يقين يطمئن إليه، وإنما تفيده الشك والحيرة[(٨١٩)]».

وهو لا يكتفي بهذا بل يقول: «ولو جمعت ما بلغني عن أعيان هؤلاء، كفلان وفلان لكان شيئاً كثيراً، وما لم يبلغني من حيرتهم وشكهم أكثر وأكثر[(٨٢٠)]».

وكنا نودُّ من الإمام رحمه الله أن يخبرنا بسيرة أهل الغلو من المجسّمة المحضة ـ وليس أهل الإثبات ـ هل كانوا يعانون من الشك والحيرة أيضاً؟ فلماذا أهل النفي فقط هم الذين كانوا يعانون من الحيرة دون أهل التجسيم المحض؟!.

ثم يحيط شيخ الإسلام رحمه الله هذه النقول بسياج من التهويل والتضخيم فيقول: «فإن الذين سلكوا هذه السبيل كلهم يخبر عن نفسه بما يوجب حيرته وشكه، والمسلمون يشهدون عليه بذلك، فثبت بشهادته وإقراره على نفسه، وشهادة المسلمين، الذين هم شهداء الله في الأرض أنه لم يظفر من أعرض عن الكتاب والسنة، وعارضه بما يناقضه بيقين يطمئن إليه، ولا معرفة يسكن بها قلبه[(٨٢١)]».

والسؤال هو: لو كان علم الكلام حقاً يؤدي إلى الحيرة، فهل كل علماء الكلام عانى من هذه الحيرة؟ وشهد على نفسه بذلك؟

وهل كل المسلمين شهدوا على هؤلاء الذين ذكرهم بالحيرة والضلال؟

وهل علماء الكلام المشهود عليهم هم مسلمون أم ماذا؟

وهل هناك مسلمون آخرون من شهداء الله في الأرض شهدوا لهم بالفضل والعبادة والذكر والتأله والخشوع والمدافعة عن الدين؟ أم لا؟

وهل علماء الكلام المسلمون كانوا سبباً في إسلام غير المسلمين بالمناظرة والحجاج؟

وتلك الأخبار التي نقرأها عنهم أنه أسلم على يد أحدهم كذا وكذا من غير المسلمين هي أخبار مردودة؟ بينما أخبار حيرتهم وشكوكهم وضلالهم مقبولة؟ ولماذا؟

إني أضع هذه التساؤلات بين يدي القارئ الكريم محاولاً التفكير فيها، ومستفزًّا عقله ليفكر فيها معي.

---

(٨١٩) الدرء مج ١: ١٩٤
(٨٢٠) الدرء مج ١: ١٩٦
(٨٢١) الدرء مج ١: ١٩٧

٣. الشحن العاطفي ضد المتكلمين

ومن أساليب شيخ الإسلام في هجومه على المتكلمين الشحن العاطفي، والشحن العاطفي وما فيه من حدّة مجافٍ لأساليب النقاش العلمي الموضوعي الهادئ الذي ينبغي أن يقوم على الدليل والبرهان والحجة، ولعلنا نعذر شيخ الإسلام رحمه الله فإنه يرى أنه ينافح عن صفاء الإسلام، ويدافع عن الكتاب والسنة ـ أو على على الأصح يدافع عن فهمه هو للكتاب والسنة ـ ومن أجل هذا فهو يردُّ على المتكلمين بحماسة؛ لأنهم ـ حسبما يعتقد ـ يقدمون (أهواءهم) على النصوص، وآراءهم على كلام الله تعالى.

واستمع إليه يقول: «من قال: لا أصدّق ما أخبر به حتى أعلمه بعقلي فكفره ظاهر، وهو ممن قيل فيه: ﴿ وإذا جاءتهم آية قالوا: لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله، الله أعلم حيث يجعل رسالته﴾ [الأنعام: ١٢٤]، وقوله تعالى: ﴿ فلمّا جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون * فلمّا رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين* فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا﴾ [غافر: ٨٣- ٨٥][٨٢٢]»

فلا بد من الإيمان أوّلاً قبل التفكير! هذا مؤدى قول الإمام رحمه الله، إنه يطالب الناس أن يؤمنوا قبل أن يفكّروا، ومن يفكّر ويطلب معرفة ما جاء به الرسول بعقله فهو داخل في هذه الآية، وواضح أنه بهذا يريد أن يشنّع حال المتكلمين الذين ينطلقون من النظر والاستدلال في الكون والآفاق لمعرفة الله تعالى، ثم تصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيكون إيمانهم على بصيرة ومعرفة، لا عن تقليد خالٍ من التبصر.

وكذا يتهم من يؤوّل النصوص بأنه مكذِّب بها فيقول: «ما في النصوص من الخبر فهو صدق علينا أن نصدق به لا نعرض عنه ولا نعارضه، ومن دفعه فإنه لم يصدّق به، وإن قال: أنا أصدِّق الرسول تصديقاً مجملاً، فإن نفس الخبر الذي أخبر به الرسول وعارضه هو بعقله ودفعه لم يصدّق به تصديقاً مفصلاً، ولو صدّق الرجل الرسول تصديقاً مجملاً ولم يصدّقه تصديقاً مفصلاً فيما علم أنه أخبر به لم يكن مؤمناً له، ولو أقر بلفظه مع إعراضه عن معناه الذي بينه الرسول، أو صرفه إلى معان لا يدل عليا مجرى الخطاب بفنون التحريف، بل لم يردها الرسول فهذا ليس بتصديق في الحقيقة، بل هو إلى التكذيب أقرب[٨٢٣]».

---

(٨٢٢) الدرء مج ١: ٢٠٩

(٨٢٣) الدرء مج ٣: ١١٠

فتأمل تفريقه بين التصديق المجمل والتصديق المفصّل، وهذا مبني على ما أشرت إليه في الفصل الأول من تفريق ابن تيمية بين الدلالة المجملة خارج النص على صدق النص، وبين الدلالة التفصيلية داخل النص على صدقه، فالنص نفسه من حيث هو نص، هو الدليل على صدق النبي لا بشكل إجمالي بل بشكل تفصيلي، فلو أن في النص آية واحدة تخالف بشكل قطعي لا يقبل التأويل الواقع المشهود، أو البدهي المعقول فهذا كافٍ ليعلم الناظر أن هذا النص ليس من عند الله، ولكن هذا ليس موجوداً في النص القرآني البتة.

وأمر آخر، من أين لابن تيمية أن يقطع بأن المراد هو ظاهر النص حتماً؟ وما دليله على وجوب الأخذ بظاهر النص؟ إن كان دليله على ذلك هو النص نفسه، فسنقع في الدور أو التسلسل، وإن قال: بل دليلي عقلي؟ فيقال: هذا الدليل مبني على خطاب العرب وطرقهم في الكلام، ولغتهم تقبل التأويل والمجاز والاستعارة.

ونجد ابن تيمية يصف «حقيقة ما صنفه هؤلاء في كتبهم من الكلام الباطل المحدث المخالف للشرع والعقل هو: ترتيب الأصول في تكذيب الرسول ومخالفة صريح المعقول وصحيح المنقول. . .[٨٢٤]».

وكذلك يتهم شيخ الإسلام المتكلمين بأنهم يتعمّدون الإيهام والتلاعب بالألفاظ لإضلال الخلق فيقول: «وكذلك إذا قالوا: إن الله منزّه عن الحدود والأحياز والجهات، أوهموا الناس أن مقصودهم بذلك أنه لا تحصره المخلوقات، ولا تحوزه المصنوعات، وهذا المعنى صحيح، ومقصودهم أنه ليس مبايناً للخلق ولا منفصلاً عنه وأنه ليس فوق السماوات رب، ولا على العرش إله، وأن محمداً لم يعرج به إليه، ولم ينزل منه شيء، ولا يصعد إليه شيء، ولا يتقرب إليه شيء، ولا يتقرب إلى شيء، ولا ترفع له الأيدي في الدعاء ولا غيره، ونحو ذلك من معاني الجهمية[٨٢٥]».

فكأن المعتزلة أو الماتريدية أو الأشعرية يبيتون لياليهم يفركون كفًّا بكفٍّ، يجهدون أذهانهم ويفكرون كيف يضلون الخلق، حتى إذا وصل أحدهم إلى فكرة (جهنمية) أطلق ضحكته الصاخبة الماكرة، ثم قال: وجدتها، سأضع للناس فكرة أضلهم بها عن الكتاب والسنة وأحرفهم عن الطريق المستقيم.

---

(٨٢٤) الدرء مج ١: ٤٣٥

(٨٢٥) الدرء مج ١: ٣٤٦

وهذا الأسلوب في الشحن العاطفي الذي يمارسه شيخ الإسلام مارسه ضده ويمارسه بعض خصوم ابن تيمية السابقين والمعاصرين، وما أسهل الدخول في النيات وتبادل الاتهامات، والعبرة كل العبرة إنما هي في إقامة الدليل، وبيان الحجة، والخطأ خطأ مهما يكن فاعله.

وحاشا لله أن يكون أئمة الإسلام بهذه الطريقة التي يصورها الإمام ابن تيمية، وهذه كتب علم الكلام تنطق بأنهم كانوا يشققون المسائل تشقيقاً عميقاً جدًّا، لا يخفون شيئاً لأنها ـ عندهم ـ مسائل علمية برهانية لا بد من وضع الأدلة عليها والبراهين.

ثم تأمّل أسلوب شيخ الإسلام رحمه الله في المقطع السابق تجد أنه هو أيضاً يتعامل بنفس الأسلوب الموهم الذي عابه على المتكلمين، فيذكر ألفاظاً يثبتها المتكلمون لكن يفهمونها بشكل آخر تعضده العربية، فينفي ابن تيمية تلك الألفاظ نفسها، فمن من علماء الكلام من يقول إن الله لا يصعد إليه شيء ولا ينزل منه شيء ولا يتقرب إلى شيء. . . إلخ؟ كل المسلمين يقولون هذا، فهو وارد في القرآن، ولكن علماء الكلام يفهمونه بطريقة مختلفة وعلى ضوء اللغة العربية بعيداً عن التفسيرات الباطنية الغريبة المضللة.

فنحن في حياتنا نقول للأمر الملكي مثلاً: هذا الأمر صادر من فوق! أو يقول أحدهم: ارفعها للمقام السامي! فالألفاظ مثبَتة لا شك، ولكن معناها مختلف، وعلى هذا تقاس سائر الألفاظ التي ذكرها الإمام، وهو اتبع هذا الأسلوب لتشنيع حال مخالفيه والتنفير منهم.

وكذلك يوجه الإمام اتهاماته إلى المتكلمين بأنهم بمقدماتهم النظرية هذه «أسقطوا بها حرمة الكتاب والرسول عندهم وحرمة الصحابة والتابعين لهم بإحسان، حتى يقولوا: إنهم لم يحققوا أصول الدين كما حققناها، وربما اعتذروا عنهم بأنهم كانوا مشتغلين بالجهاد. . .[٨٢٦]».

ولقد بيّنت وجه الردّ على هذا الكلام في الفصل الأوّل فلا داعي لإعادته، ولكن عندما يقرأ المتلقي هذه العبارة وأشباهها من كلام ابن تيمية رحمه الله، فكيف سينظر إلى أئمة الإسلام وعلمائه؟ كيف سينظر إلى الجويني والرازي والآمدي وإلى القاضي عبد الجبار الهمداني وأبي الحسين البصري وغيرهم؟ فهؤلاء كلهم متكلمون وهؤلاء

(٨٢٦) الدرء مج ١: ٣٤٧

كلهم يسقطون بمقدماتهم النظرية حرمة الكتاب والرسول والصحابة والتابعين!.

ويضيف أن المتكلمين «غايتهم أنهم يدّعون في أصول الدين المخالفة للكتاب والسنة المعقول والكلام، وكلامهم فيه من التناقض والفساد ما ضارعوا به أهل الإلحاد، فهم من جنس الرافضة: لا عقل صريح، ولا نقل صحيح، بل منتهاهم السفسطة في العقليات، والقرمطة في السمعيات، وهذا منتهى كل مبتدع يخالف شيئاً من الكتاب والسنة[(٨٢٧)]».

فنهاية طريق المتكلمين الحتمية ـ كما يصورها شيخ الإسلام ـ هي السفسطة وإنكار الضرورات، وهو القرمطة أي الباطنية! وهذا حكمٌ قاس من الإمام يخالفه الواقع كل المخالفة، فإن المتكلمين هم الذين فضحوا الباطنية وهم الذين بينوا تهافت الفلاسفة، وهم الذين وقفوا للزنادقة بالمرصاد، وهذه كتب علم الكلام سواء أكانت معتزلية أو أشعرية أو ماتريدية طافحة بالردود على أهل السفسطة، بل الرد على أهل السفسطة ومنكري الحقائق عادة ما يكون في مقدمات كتبهم، وإن الشمس لا يمكن حجب شعاعها بزجاج شفّاف، لكن حرص شيخ الإسلام على نصرة الكتاب والسنة ـ أو فلنقل على نصرة فهمه هو للكتاب والسنة ـ ومبالغته في ذلك يحمله أحياناً على إنكار الواقع الذي يكفي لإثباته أدنى نظر.

وكذلك يتهم شيخ الإسلام علماء الكلام المسلمين بأنهم «من طريقهم دخل القائلون بوحدة الوجود وغيرهم من أهل الإلحاد القائلين بالحلول والاتحاد... إلخ[(٨٢٨)]».

وهل هذا دليل على فساد طريقة المتكلمين؟ أليس يعلم الإمام رحمه الله أن من المثبتة من وصل إلى التجسيم؟ فهل يعاب بهذا إذن منهج الإثبات نفسه؟.

ولكن شيخ الإسلام رحمه الله يفضّل مذهب الحلول على مذهب النفاة فيقول: «ومذهب النفاة أبعد في العقل من مذهب الحلولية، ولهذا إذا ذُكر القولان لأهل الفطر السليمة، نفروا عن قول النفاة أعظم من نفورهم من قول الحلولية...[(٨٢٩)]».

فالحلولية على الأقل يقولون بأن الله في مكان! بعكس النفاة الذين ينزّهون الله عن المكان، وهذا يؤدي إلى التعطيل فهو أبعد عن العقول.

---

(٨٢٧) الدرء مج ١: ٣٤٨

(٨٢٨) الدرء مج ٢: ٣٧

(٨٢٩) الدرء مج ٢: ٣١٩

بل استمع إليه وهو يصف المتكلمين بأنهم يصولون على الكتاب والسنة «صول المحاربين لله ولرسوله[٨٣٠]».

هذا وكل مراد أهل الكلام أن يبيّنوا أنه لا تناقض بين العقل والنقل بطرقهم التي ردّها ابن تيمية وأثبتها اليوم العلم الحديث، ولكنهم في رأي الإمام يصولون على الكتاب والسنة صول المحاربين لله ورسوله! وحاشاهم رحمهم الله.

بل إن شيخ الإسلام ربما نسب لعلماء الكلام المسلمين كراهيتهم للقرآن الكريم! فينقل أن بشراً المريسي ـ أو غيره ـ قال: «ليس شيء أنقض لقولنا من القرآن، فأقرُّوا به في الظاهر، ثمّ صرّفوه بالتأويل، ويقال: إنه قال: إذا احتجوا عليكم بالحديث فغالطوهم بالتكذيب، وإذا احتجوا عليكم بالآيات فغالطوهم بالتأويل[٨٣١]».

فهذا نص يوحي بأن المؤولين لظواهر النصوص إنما يتعمدون هذا لأن القرآن يناقض قولهم! هذا وبشر المريسي عالم من علماء الكلام المسلمين، يظهره شيخ الإسلام هنا كارهاً للقرآن الكريم، كارهاً للحديث النبوي، وكل مراده ـ كغيره من علماء الكلام ـ دفع الشبهات عن القرآن الكريم، وقصارى القول فيه أنه مجتهد أخطأ.

أما مسألة الحديث النبوي، فمعلوم أن من فرق الإسلام من تتشدد جداً في قبول الحديث الآحادي في العقائد، ولها أدلتها النظرية وليس غرض هؤلاء التكذيب لمجرد التكذيب، ومسألة الحديث النبوي وما يتعلق بجانب قبوله وردّه تستدعي بحثاً مستقلاً تفهم به وجهة نظر المخالف على بساط من النقاش الموضوعي.

أضف إلى هذا النقول الكثيرة عن السلف التي يدعم بها شيخ الإسلام قوله، وفيها الهجوم على المتكلمين وأنه يجب ضربهم بالجريد وبالنعال، وأنهم يجب التطواف بهم بين الناس، وأنهم زنادقة محرّفون مكذبون للكتاب والسنة. . . . إلخ.

هذا غيض من فيض من أقوال الإمام التي اتبع فيها أسلوب الشحن العاطفي ضد المخالف لينفر الناس منه، ولو أني تتبعت كل نصوص الإمام لجمعت صفحات، غير أن ما سبق يمكن أن يعطي تصوّراً ما عن طريقة من طرق شيخ الإسلام في هذا الأمر.

---

(٨٣٠) الدرء مج ٢: ٣١٩

(٨٣١) الدرء مج ٣: ١٠٨

٤. الإسقاط

وأعني به انتزاع آيات الكتاب الكريم من سياقاتها وإسقاطها على المتكلمين، فيندرجون تحت تلك الآيات التي هي في الحقيقة تصف الكافرين والمنافقين، ولكن شيخ الإسلام رحمه الله ينزلها على المتكلمين المسلمين المتأولين، ويوظّفها في هجومه عليهم.

من ذلك مثلاً أنه يجعل المتكلمين ـ كما ذكرنا مراراً ـ يعارضون الكتاب والسنة، ويخالفون الأنبياء، فلا عقل لهم ولا سمع «كما أخبر الله عنهم بقوله: ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ (٨) قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ فِي ضَلاَلٍ كَبِيرٍ (٩) وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ (١٠) فَاعْتَرَفُوا بِذَنْبِهِمْ فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ (١١)﴾ [الملك/٨-١١]»[٨٣٢].

فهو قد انتزع آيات وردت في الكافرين الذين حق عليهم العذاب في الآخرة، لا في حق المسلمين الذي هم في أسوأ أحوالهم مجتهدون مخطئون متأولون.

وكذلك استمع إليه يقول عنهم: «ولكن لما فعل هؤلاء ما فعلوا وصاروا يعارضون بمضمون طرقهم صحيح المنقول وصريح المعقول ويدعون أن لا معرفة إلا من طريقهم، أو لا يكون عالماً كاملاً إلا من عرف طريقهم؛ احتيج إلى تبين ما فيها دفعاً لمن يحارب الله ورسوله ويسعى في الأرض فساداً، وبياناً للطرق النافعة غير طريقهم، وبياناً لأن أهل العلم والإيمان عالمون بحقائق ما عندهم ليسوا عاجزين عن ذلك ولكن من كان قادرا على قطع الطريق فترك ذلك إيماناً واحتساباً، وطلباً للعدل والحق، وجعل قوته في الجهاد في أعداء الله ورسوله كان خيراً ممن جعل ما أوتيه من القوة فيما يشبه قطع الطريق ﴿وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون * ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون * وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون * وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون * الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون * أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين * مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما أضاءت ما

---

(٨٣٢) الدرء مج ١: ١٧٩

حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون * صم بكم عمي فهم لا يرجعون * أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين ﴾ البقرة ١١ - ١٩[٨٣٣]»

فعلماء الكلام المسلمون كمثل قطاع الطرق أو أشد، فيجب أن يجاهدوا؛ لأنهم يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً، وهم أعداء الله ورسوله. ثم انظر إلى تلك الآيات التي ساقها هنا، فإنه من المعلوم أنها نزلت في أعداء الله المنافقين، غير أن شيخ الإسلام رحمه الله يوظفها هنا لوصف علماء الكلام المسلمين.

وكذلك يقول في حقهم في موطن آخر: «وما أحق هؤلاء بدخولهم في قول الله تعالى: ﴿والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات، من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم﴾ [الأنعام: ٣٩]، وبقوله تعالى: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها، ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل، أولئك هم الغافلون﴾ [الأعراف: ١٧٩][٨٣٤]».

فالمتكلمون جديرون بالأوصاف التي أطلقها على المكذبين بآياته البينات، والذين يستحقون دخول النار فهم كالأنعام بل هم أضل. كل هذا لأنهم أرادوا أن يعملوا عقولهم لمعرفة الحق، بغض النظر عن كونهم أصابوا أم أخطأوا.

ويقرر أن «أصل طريق من يعارض النصوص النبوية برأيه وعقله، هي طريق أهل النفاق والإلحاد وطريق أهل الجهل والارتياب، لا طريق ذي عقل ولا ذي دين كما قال تعالى: ﴿ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير﴾[٨٣٥]».

قال هذا بعد أن قال: «وإنما المقصود بيان فساد القانون الزائغ الذي يقدمون به مذاهبهم المبتدعة على المنصوص من كلام الله ورسوله، من كبار أهل العلم والدين، وأولئك لم يعرفوا حقيقة ما في تلك الأقوال من الإلحاد، فقبلوها ممن ابتدعها من أهل النفاق[٨٣٦]»

---

(٨٣٣) الدرء مج ٢: ٨٦
(٨٣٤) الدرء مج ٢: ٢٠٠
(٨٣٥) الدرء مج ٣: ١٣٢
(٨٣٦) الدرء مج ٣: ١٣٢

ثم استشهد بقوله تعالى: ﴿لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالاً ولأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سمّاعون لهم﴾ [التوبة: ٤٧].

ثم قال: «وهؤلاء لهم نصيب من قوله تعالى: ﴿ويوم يعض الظالم على يديه يقول يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلاً، يا ويلتى ليتني لم أتخذ فلاناً خليلاً، لقد أضلني عن الذكر بعد إذ جاءني وكان الشيطان للإنسان خذولاً﴾ [الأحزاب: ٦٦-٦٨][٨٣٧]».

وختم بقوله: «وهؤلاء المعارضون ليس عندهم علم ولا إيمان ولا قرآن، فهم يجادلون في آيات الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير[٨٣٨]».

فكل من أوّل النص فهو معارض للنص عند شيخ الإسلام رحمه الله، وإذن فهو مستحق لكل الأوصاف السابقة التي نزلت في الكافرين والمنافقين المستحقين لعذاب النار.

هذا، وأحسب أن فيما نقلته كفاية، وما أكثر ما تجد نماذج تعود إلى هذه الطريقة في الخطاب في كتاب شيخ الإسلام وفي غيره من الكتب التي ألّفها.

وبهذا أختم القول في الاستراتيجية الثالثة التي استخدمها شيخ الإسلام في رده على المتكلمين، راجياً أن أكون قد نقلت صورة ربما لا تعبّر بشكل تام عن الحقيقة، ولكن أحسب أنها تقاربها.

الاستراتيجية الرابعة: الدعم والتعزيز

إذ يقوم شيخ الإسلام بتسويد العشرات من الصفحات يملأها بنقل غير قليل من الأقوال المنقولة يحشدها حشداً في وجه المخالف متقوّيًا بها، في سبيل دعم موقفه الفكري، ومعززًا بها آراءه التي يريد إثباتها، ولا حاجة لنا إلى تكثير الصفحات بنقل أمثلة على هذا فتصفح الكتاب الذي نتناوله هنا بالنقد كافٍ لإثبات هذه الاستراتيجية التي يتبعها شيخ الإسلام.

---

(٨٣٧) السابق نفسه.

(٨٣٨) السابق نفسه.

ملخَّصٌ لما سبق

كان لابن تيمية استراتجيات فكرية يسير عليها للرد على المتكلمين، وهي بحسب ما استقريته أربع:

أ. استراتجية الحجاج العقلي:

وتتلخص تكتيكاتها في:

١. ضرب مقدّمة ثبوت الأعراض بالتشكيك في الافتراق والاجتماع الثابتين للأجسام، ليتوسل بذلك إلى نفي دلالة التركيب، لئلا يحتج به المتكلمون على ما يسمى (نفي الصفات أو الأفعال) عن أن تكون قائمة بذات الله.

٢. ضرب نظرية أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وقد توسل إليها بإثبات التسلسل في الحوادث إلى ما لا بداية، ليقطع الطريق على المتكلمين بجعل (الجسمية) هي دليل حدوث العالم، كما توسل إليها بنسبة التسلسل إلى أئمة السلف.

٣. يقترح ابن تيمية طريقة أخرى لإثبات وجود الرب تعتمد طريقتين: إحداهما: دعوى معرفة الصانع فطرة وضرورة فلا تحتاج إلى نظر، والثانية: أننا نشهد الأعيان الحادثة ضرورة فلا حاجة لطريقة المتكلمين، وقد بينا أوجه النقد لما قرره شيخ الإسلام من هذه الوجهة.

ب. استراتيجية الحجاج اللغوي:

وقد اعتمد فيها شيخ الإسلام على اللغة في ردّ الدلالات العقلية، مع إقراره بأن دلالات العقول لا تعرف باللغة، وقد قام بنقد بعض اصطلاحات المتكلمين، وقد ذكرنا منها على سبيل المثال لا الحصر: الأفول، والأحدية والواحدية، والشبيه، والمثل وغيرها.

ج. استراتيجية تشنيع حال المخالف:

وقد استعمل فيها شيخ الإسلام أربعة تكتيكات:

١. ادعاء خفاء مقدمات المتكلمين.

٢. ادعاء حيرة المتكلمين وضلالهم.
٣. الشحن العاطفي.
٤. الإسقاط.

أما الاستراتيجية الرابعة:

فهي التدعيم والحشد.

ولم أذكر لها أمثلة استغناء بالنظر في كتب شيخ الإسلام عنها، فهو أمر معروف عنه يكفي فيه أدنى نظر في كتبه.

طبعات كتب ابن تيمية التي رجعت إليها في هذا الكتاب

١. مجموع فتاوى شيخ الإسلام، اعتنى بها وخرج أحاديثها عامر الجزّار وأنور الباز، الطبعة الثانية، القاهرة: دار الوفاء، عام ١٤٢١ هـ، ٣٦ جزءاً، ٢٠ مجلدًا.

٢. درء تعارض العقل والنقل، تحقيق السيد محمد السيد، وسيد إبراهيم صادق، ط.د، القاهرة: دار الحديث، عام ١٤٢٧هـ، ٥ مجلدات.

٣. منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد أيمن الشبراوي، ط.د، القاهرة: دار الحديث، عام ١٤٢٥هـ، ٤ مجلدات.

٤. بيان تلبيس الجهمية، بتكميل وتصحيح وتعليق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، الطبعة الأولى، مكتبة ابن تيمية: بدون مكان نشر، طبعة الحكومة في مكة، ١٣٩٢هـ، مجلدان.

٥. النبوات، تحقيق أبو صهيب الرومي، وعصام فارس الحرستاني، الطبعة الأولى، بيروت: دار الرسالة، عام ١٤٢٢ هـ

٦. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق الدكتور ناصر العقل، الطبعة الثانية، الرياض: دار إشبيليا للنشر والتوزيع، عام ١٤١٩ هـ، جزءان.

٧. **إضافة إلى مجموعة فتاوى ورسائل العلامة ابن عثيمين التي بلغت ٢٦ جزءاً طبعتها دار الثريا.**

المحتويات

القسم الثاني
قواعد منهج ابن تيمية في التوحيد

القسم الثالث
القدر في فكر ابن تيمية

القسم الرابع
هل العقل مقدم على النقل؟
(قراءة نقدية في كتاب درء التعارض)